مرتبہ

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

فہرست ابواب

دیباچہ مترجم

پیش نظر کتاب علامہ اقبال کی "The Development of Metaphysics in Persia" کا ترجمہ ہے۔ ۱۹۲۷ء میں علامہ اقبال سے اس ناچیز نے اِس کتاب کا ترجمہ شائع کرنے کی اجازت چاہی تھی۔ علامہ موصوف نے ازراہِ کرم اجازت دیتے ہوئے تحریر فرمایا تھا کہ "یہ کتاب اس سے اٹھارہ سال پہلے لکھی گئی تھی۔ اُس وقت سے بہت سے نئے اُمور کا انکشاف ہوا ہے، اور خود میرے خیالات میں بھی بہت سا انقلاب آچکا ہے۔ جرمن زبان میں جیلی، طوسی، وغیرہ پر علٰحدہ کتابیں لکھی گئی ہیں۔ جو میری تحریر کے وقت موجود نہ تھیں۔ میرے خیال میں اب اس کتاب کا صرف تھوڑا سا حصہ باقی ہے جو تنقید کی زد سے بچ سکے۔"

علمی دنیا میں تحقیقات کی رفتار اس قدر تیز ہے کہ جو نظریہ آج رائج ہوتا ہے، وہ کل متغیر ہو جاتا ہے۔ افلاطون، اور ارسطو کے نظریات آج رائج نہیں

تاہم ان کے تصانیف کو جو تاریخی اہمیت حاصل ہے اُس سے کون انکار کر سکتا ہے۔ علامہ اقبال کے خیالات میں گو بہت سا انقلاب آچکا ہے۔ تاہم پیشِ نظر کتاب کی تاریخی اہمیت قابلِ لحاظ ہے۔ عصرِ جدید کے مستشرقین اس کے حوالے و اقتباسات پیش کرتے ہیں، جس سے اس کتاب کی اہمیت کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔ اِس کے علاوہ اس کتاب کی چند خصوصیات ایسی ہیں جو متعلمینِ فلسفہ کے لئے دلچسپی سے خالی نہیں۔

فرد کی طرح ہر قوم کے قالب میں بھی ایک مخصوص روح موجود رہتی ہے۔ اس کی ایک خاص سیرت، اور خاص طبیعت ہوتی ہے۔ علامہ اقبال نے ایرانی قوم کی مخصوص رُوح اور اُس کی خاص سیرت کو اِس کتاب میں منکشف کیا ہے۔ جیسا کہ علامہ موصوف نے تمہید میں تحریر فرمایا ہے اِس کتاب میں دو اُمور سے بحث کی گئی ہے۔

"(الف) میں نے ایرانی تفکر کے منطقی تسلسل کا سراغ لگانے کی کوشش کی ہے۔ اور اِس کو میں نے فلسفۂ جدید کی زبان میں پیش کیا ہے۔
(ب) تصوف کے موضوع پر میں نے زیادہ سائنٹیفک طریقے سے بحث کی ہے، اور ذہنی حالات و شرائط کو منظرِ عام پر لانے کی کوشش کی ہے۔ جو اِس قسم کے واقعہ کو معرضِ ظہور میں لے آتے ہیں لہذا اس خیال کے برخلاف جو عام طور پر تسلیم کیا جاتا ہے میں نے یہ ثابت کرنے کی کوشش

کی ہے کہ تصوف اُن مختلف عقلی و اخلاقی قوتوں کے باہمی عمل و اثر کا لازمی نتیجہ ہے جو ایک خوابیدہ روح کو بیدار کر کے زندگی کے اعلیٰ ترین نصب العین کی طرف رہنمائی کرتی ہیں۔

چونکہ اُردو زبان میں اِس موضوع پر کوئی قابلِ ذکر تصنیف موجود نہیں ہے۔ اس لئے اِس ناچیز نے یہ ضروری سمجھا کہ اِس کتاب کو اُردو زبان میں منتقل کیا جائے۔ جو متعلمین فلسفہ علامہ اقبال کے جدید ترین خیالات و افکار سے واقف ہونا چاہتے ہیں اُن کو علامہ موصوف کی جدید تصنیف (اسلامی تفکر کی تشکیل جدید) Reconstruction of Religious Thought in Islam کا بغور مطالعہ کرنا چاہیئے جو اپنے اندر ایک اجتہادی شان رکھتی ہے

آخر میں قارئین سے یہ عرض کروں گا کہ یہ فلسفہ کی کتاب ہے اِس کے مطالب کے سمجھنے میں کچھ دقت ضرور پیش آئے گی، لیکن غور و توجہ سے اِس کا مطالعہ کیا جائے تو یہ دقت رفع ہو سکتی ہے، حتی الامکان اصل کے مطابق ترجمہ کرنے اور مطلب کو صحت کے ساتھ بیان کرنے کی کوشش کی گئی ہے، لیکن اس میں وہ ادبی خوبیاں نہ آسکیں جو اصل کتاب میں ہیں۔

اس کتاب کا ترجمہ سنہ ۱۹۲۸ء میں ختم ہو چکا تھا لیکن طباعت کی گوناگوں دقتوں کی وجہ سے اشاعت کی نوبت سنہ ۱۹۳۶ء میں آرہی ہے

[illegible]
[illegible]

[illegible]

[illegible]
[illegible]

تمہید

مابعد الطبعی تفکر کا شوق ایرانیوں کی سیرت کے نمایاں خط و خال میں سے ہے۔ پھر بھی کوئی محقق جو ایرانی ادبیات کی طرف اس امید سے رجوع ہوتا ہے کہ کپیلا یا کانٹ کے نظامات کی طرح یہاں بھی کوئی جامع نظام فکر دستیاب ہوگا، اس کو مایوسی کے ساتھ لوٹنا پڑیگا۔ اس میں شک نہیں کہ اس کے ذہن پر اس حیرت انگیز عقلی دقیقہ سنجی و باریک بینی کا گہرا نقش بیٹھ جائیگا جو یہاں ظاہر کی گئی ہے۔ میرے خیال میں ایرانی ذہن تفصیلات کا متحمل نہیں ہوسکتا اور یہی وجہ ہے کہ اس میں اُس قوت منتظمہ کا فقدان ہے جو عام واقعات کے مشاہدہ سے اساسی اصول کی تفسیر کرکے ایک نظام تصورات کی بتدریج تشکیل دیتی ہے۔ دقیق النظر برہمن کی طرح ایک ایرانی بھی اشیاء کی باطنی وحدت کا تعقل کر لیتا ہے۔ اول الذکر اس وحدت کو انسانی تجربہ کے تمام پہلوؤں میں منکشف کرنے کی کوشش کرتا اور مادّہ میں اس کے پوشیدہ وجود کی مختلف پیرایوں میں توضیح کرنا چاہتا ہے۔ اور آخر الذکر خالص کُلّیت سے مطمئن نظر آتا ہے اور اس کُلّیت کے باطنی مظروف کی تحقیق و تفتیش کرنے کی کوشش نہیں کرتا۔ ایرانیوں کا تیتلی کا سا بیتاب تخیل گویا

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]	[illegible]	[illegible]
〃		[illegible]
[illegible]		[illegible]
〃	[illegible]	[illegible]
〃		[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]
〃	[illegible]	[illegible]
〃	[illegible]	[illegible]
〃	[illegible]	[illegible]
〃		[illegible]
〃	[illegible]	[illegible]
〃	[illegible]	[illegible]
〃	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]

[illegible]

حصہ اوّل

قبل اسلامی فلسفۂ ایران

باب اوّل

ایرانی ثنویت

(۱)

زرتشت

ایران قدیم کے برگزیدہ حکیم زرتشت کو ایرانی آریوں کی عقلی تاریخ میں ہمیشہ پہلی جگہ دی جانی چاہیئے۔ اس زمانہ میں جب کہ وسط ایشیا میں ابھی ویدی بھجن تصنیف کیئے جا رہے تھے ان آریوں نے مسلسل خانہ بدوشی سے بیزار ہوکر زرعی زندگی اختیار کرلی تھی۔ دوسرے آریائی قبائل جنہوں نے ابھی تک اپنے ابتدائی خانہ بدوشی کے خصائل کو ترک نہیں کیا تھا اور جو کبھی کبھی اپنے سے زیادہ مہذب ہمسایوں کو لوٹا کرتے تھے اس نوآباد قبیلہ کی اس جدید طرز زندگی اور ادارۂ جائداد کے استحکام کو دیکھ کر اس سے تنفر کرنے لگے۔ اس طرح زندگی کے ان دو طریقوں میں ایک پیکار و تنازع شروع ہوگیا جو ابتدا میں ایک

دوسرے کے ارباب دیوا اور آہورا کی تحقیر میں رونما ہوا۔ یہ درحقیقت ایک طویل عمل تفرید تھا جس نے ایرانی شاخ کو دوسرے آریائی قبائل سے الگ کر دیا' اور بالآخر پیغمبر ایران زرتشت[1] کے مذہبی نظام میں نمودار ہوا جس کا زمانہ تعلیم سولن اور طالیس کا عہد تھا۔ جدید مستشرقین کی تحقیقات کی دھندلی روشنی میں قدیم ایرانی ہم کو دو گروہ میں منقسم نظر آتے ہیں ایک قوت خیر کا حامی ہے دوسرا قوت شر کا۔ اس وقت یہ حکیم اعظم ان کی اس شدید پیکار میں شریک ہوتا ہے۔ اور اپنی اخلاقی قوت سے شیاطین کی پرستش اور مجوسی پیشواؤں کے ناقابل برداشت مذہبی رسوم کو ہمیشہ کے لئے مٹا دیتا ہے۔

بہرحال زرتشت کے مذہبی نظام کے ماخذ و نمو کا سراغ لگانا ہمارے مقصد سے دور ہے۔ ہمارا مقصد جہاں تک کہ اس موجودہ تحقیق کا تعلق ہے' اس کے مکاشفات کے مابعد الطبعی پہلو پر ایک نظر ڈالنا ہے۔ لہٰذا ہم اپنی توجہ کو فلسفہ کی اس مقدس تثلیث خدا' انسان' اور فطرت پر مرتکز کرنا چاہتے ہیں۔

گیگر نے اپنی کتاب "عہد قدیم کے مشرقی ایرانیوں کی تہذیب" میں بیان کیا ہے کہ زرتشت کو اپنے آریائی مورثوں سے دو اساسی اصول ترکہ میں ملے تھے' (۱) فطرت یا قانون ہے (۲) فطرت میں تنازع ہے۔ موجودات کے اس وسیع منظر (قانون و تنازع) کا

[1] بعض علمائے یورپ زرتشت کو محض ایک افسانوی شخصیت کے سوا اور کچھ نہیں سمجھتے، لیکن پروفیسر جاکسن کی قابل قدر تصنیف "حیات زرتشت" کے شائع ہونے کے بعد سے میرا یقین ہے کہ پیغمبر ایران جدید تنقید کی آزمائشوں سے بری ہو گیا ہے۔

مشاہدہ ہی اس کے نظام کی فلسفیانہ بنیاد بن گیا۔ اس کے پیشِ نظر یہ مسئلہ تھا کہ بدی کے وجود میں اور خدا کی ازلی نیکی میں صلح کرائی جائے۔ اس کے اسلاف نے کثیر التعداد ارواحِ صالح کی پرستش کی تھی، جن کو اس نے ایک وحدت میں تحویل کر کے اس کا نام آہورامزد رکھا اور دوسری طرف شر کی قوتوں کو اسی طرح ایک وحدت میں تحویل کر کے درُج اہرمن کے نام سے موسوم کیا۔ اس عمل توحید کے ذریعہ سے وہ دو اساسی اصول تک پہنچا۔ ان کو وہ جیسا کہ ہاگ کا بیان ہے، دو مستقل فعلیتیں نہیں، بلکہ ہستیٔ اولی کے دو حصے یا دو پہلو خیال کرتا تھا۔ اسی بناء پر ڈاکٹر ہاگ کہتا ہے کہ ایران قدیم کا یہ پیغمبر دینیاتی نقطۂ نظر سے موحّد اور فلسفیانہ نقطۂ نظر سے ثنویہ[1] تھا۔ لیکن یہ دعوی کرنا کہ دو ایسی "توام[2] ارواح" موجود ہیں جو حق و باطل کی خالق ہیں، اور ساتھ ہی یہ کہنا کہ یہ ارواح ہستی برتر سے متحد ہیں گویا اس بات کے برابر ہے کہ قوتِ شر خدا کی ماہیت ہی کا ایک جزو ہے۔ اور خیر و شر کی پیکار اس کے سوا اور کچھ نہیں کہ خدا خود اپنے آپ سے برسر پیکار ہے۔ اس لئے دینیاتی توحید اور فلسفیانہ ثنویت میں صلح کرانے کی اس نے جو کوشش کی ہے اس میں ایک خلقی کمزوری پائی جاتی تھی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس کے پیروؤں میں تفریق و اختلاف پیدا ہو گیا زنادقہ[3] جن کو ڈاکٹر ہاگ ملحدین کا لقب دیتا ہے لیکن جن میں میرے خیال کے مطابق اپنے

---

[1] مقالات ص ۲۰۳ [2] "ابتدا میں دو توام ارواح موجود تھیں۔ اور ہر ایک کی ایک مخصوص فعلیت تھی" یسنا ھ ۳۰ [3] بندوہش کے باب اول کی حسب ذیل آیت زنادقہ کے نقطۂ نظر کو واضح کر دیتی ہے اور ان کے (قوتوں) درمیان فضائے بسیط تھی جس کو "ہوا" کہتے تھے، جہاں اب ان کا اتصال ہوتا ہے۔

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

حقیقت کی انتہائی ماہیت کے متعلق ایک دقیق نکتہ پیش کیا ہے۔ اس تصور سے قدیم[۵۴] یونانی فلسفہ اور نیز ابتدائی مسیحی ادبیت متاثر ہوئی ہے۔ آخرالذکر کے توسط سے جدید[۵۵] مغربی تفکر (فلسفہ) کے بعض پہلو متاثر ہوئے بغیر نہ رہے۔ بہ حیثیت ایک مفکر کے وہ نہایت ہی قابل احترام ہے، نہ صرف اس لئے کہ وہ اپنی فلسفیانہ بصیرت سے خارجی کثرت وتنوع کے مسئلہ تک پہنچ گیا تھا، بلکہ اس وجہ سے کہ اس نے مابعدالطبیعی ثنویت تک پہنچنے کے بعد اس ابتدائی ثنویت کو ایک اعلیٰ وحدت میں تحویل کرنے کی کوشش کی تھی جس طرح جرمنی کے صوفی منش کفش دوز کو اس کے ایک زمانہ بعد ادراک ہوا تھا اسی طرح اس کو بھی یہ ادراک ہو گیا کہ فطرت کی گوناگونی و بوقلمونی کی توجیہہ بغیر یہ فرض کئے نہیں ہو سکتی کہ خود خدا کی ماہیت میں ایک سلبی یا تفریدذات کی قوت پوشیدہ ہے۔ تاہم اس کے جانشین اپنے ہادی ورہبر کے ان اشارات کے گہرے مفہوم کو نہ سمجھ سکے۔ جوں جوں ہم آگے بڑھینگے ہمیں معلوم ہوتا جائے گا کہ مابعد کے ایرانی تفکر (فلسفہ) میں زرتشت کا یہ تصور کس طرح ایک روحانی شان میں جلوہ گر ہوتا ہے

جب ہم اس کی کونیات پر نظر ڈالتے ہیں تو وہ اپنی ثنویت کی رہنمائی میں کل کائنات کو وجود کے دو شعبوں میں منقسم کر دیتا ہے۔ حقیقت یعنے تما مخلوقات

۵۴۔ اس امر کے متعلق کہ قدیم یونانی تفکر زرتشتی تصورات سے کس حد تک متاثر ہوا ہے ارڈمین کا حسب ذیل بیان قابل غور ہے۔ گولارنس ل (امریکن جرنل آف فلاسفی جلد ۲۲) اس قسم کے اثر کو بعید از قیاس سمجھتا ہے۔ "یہ واقعہ کہ اس قوت کے فرمانبردار جن کو وہ (ہرقلیطوس) تمام حوادث کا تخم اور تمام ترتیب وتنظیم کا معیار کہتا ہے۔ اور جو (بقیہ صفحۂ آئندہ)

دوسری اشیاء کی طرح اس پیکار میں شریک ہیں، اور یہ ہمارا فرض ہے کہ نور کی حمایت میں صف بستہ ہو جائیں، جو بالآخر فتح مند ہو کر ظلمت کو پوری طرح مغلوب کر لیگا۔ پیغمبر ایران کی مابعد الطبیعیات فلاطون کی مابعد الطبیعیات کی طرح اخلاقیات کی طرف جاتی ہے اور اس کے فلسفہ کے اخلاقی پہلو کی خصوصیات سے اس کے اجتماعی ماحول کا اثر زیادہ نمایاں ہو جاتا ہے۔

روح کی منزلِ مقصود کے متعلق زرتشت کا خیال بہت ہی سادہ ہے اس کے خیال میں روح مخلوق ہے نہ کہ خدا کا ایک جزو، جیسا کہ متھرا کے معتقدین نے بعد میں دعویٰ کیا تھا۔ اس کا آغاز تو زمان میں ہوا ہے، لیکن یہ ارضی میدان عمل میں شر کے مقابلہ میں قوت آزما ہو کر حیات ابدی حاصل کر سکتی ہے۔ خیر و شر میں سے کسی ایک طرزِ عمل کو اختیار کرنے کی اس کو آزادی حاصل ہے نور کی قوت نے اس میں قوت انتخابی کے ماسوا حسب ذیل ملکات ودیعت کئے ہیں۔

(۱) ضمیر (۲) جذبات (۳) نفس۔ ذہن (۴) روح۔ عقل

(بقیہ نوٹ گذشتہ) (جس کا حوالہ پال جانٹ نے اپنی تاریخ مسائل فلسفہ جلد دوم صفحہ ۱۴۲ میں دیا ہے) زرتشت کو ہیگل کا پیش رو خیال کیا ہے۔

گلاڈشی نے فیثاغورثی اور چینی نظریات کا موازنہ کرتے ہوئے اس واقعہ پر زور دیا ہے کہ "طاق کو جفت کے اوپر جگہ دیجاتی تھی" اس کے سوا چونکہ ہم کو متناقضات میں سے نور و ظلمت اور خیر و شر کا علم ہے۔ اس لئے اکثر لوگ اس قیاس کی طرف رجحان رکھتے ہیں کہ یہ زرتشت ہی سے مستعار لئے گئے ہیں (جلد اول صفحہ ۴۳)
(بقیہ سلسلہ صفحہ آئندہ)

(۵) فراوشی۔ ایک قسم کی حفاظت کرنے والی روح ہے۔ جب انسان خدا کی طرف سفر کرتا ہے تو یہ اس کی نگہبانی کرتی ہے۔

تین آخر الذکر ملکات موت کے بعد متحد ہو کر ایک ناقابلِ تحلیل کُل بن جاتے ہیں۔ نیک رُوح اپنے اس گوشت و پوست کے مکان سے نکل کر اعلیٰ عوالم میں چلی جاتی ہے، اور اس کو وجود کے حسب ذیل منازل میں سے ہو کر گذرنا پڑتا ہے:۔

(۱) اچھے خیالات کا عالم۔
(۲) اچھے الفاظ کا عالم۔
(۳) اچھے اعمال کا عالم۔
(۴) ازلی طمانیت کا عالم۔ جہاں انفرادی روح اپنی شخصیت کو گم کئے بغیر نور کی قوت سے متحد ہو جاتی ہے۔

(بقیہ صفحہ گذشتہ) ؂ جدید انگریزی مفکرین میں بریڈلے بھی زرتشت کے نتیجہ پر پہنچتا ہے۔ بریڈلے کے فلسفہ کی اخلاقی اہمیت پر بحث کرتے ہوئے پروفیسر سورلے کہتا ہے کہ مسٹر بریڈلے بھی گرین کی طرح ایک ازلی حقیقت پر اعتماد رکھتا ہے۔ چونکہ یہ حقیقت مادی نہیں ہے اس لئے اس کو روحانی کہا جا سکتا ہے۔ گرین کی طرح یہ انسان کی اخلاقی فعلیت کو اس ازلی حقیقت کا مظہر خیال کرتا ہے، اس کو گرین نے ارادہ سے تعبیر کیا ہے۔ اس عام مطابقت کی تہ میں زمین آسمان کا فرق پوشیدہ ہے۔ وہ شاعر الذات کی اصطلاح کو استعمال کر کے "ہستی مطلق" کو انسانی شخصیت سے مشابہ کرنا نہیں چاہتا۔ وہ اس نتیجہ کو منظر عام پر لانا چاہتا ہے جو گرین میں کم و بیش پردۂ خفا میں ہے کہ انسان اور کائنات میں شر بھی خیر کی طرح ہستی مطلق کا مظہر ہے۔ (بقیہ بر صفحہ آئندہ)

مانیؔ[۱۵] و مزدک[۱۶]

ہم یہ معلوم کر چکے ہیں کہ زرتشت نے مسئلہ کثرت کو کس طرح حل کیا تھا۔ اور دینیاتی یا یوں کہو کہ فلسفیانہ مناقشوں سے کس طرح دین زرتشت میں پھوٹ پڑ گئی۔ مانیؔ جو ایک نیم ایرانی تھا، اور جس کو عیسائیوں نے بعد میں "بے دین فرقہ کے موجد" کا لقب دیا تھا، اُن زرتشتیوں سے متحد الخیال تھا جو زرتشت کے نظریہ کو اس کی اصلی صورت میں مانتے تھے۔ اس نے اس سوال (مسئلہ کثرت) سے بالکل مادی نقطۂ نظر سے بحث کی۔ اس کا باپ گو در اصل ایرانی تھا لیکن ہمدان سے بابل کو ہجرت کر گیا تھا جہاں ۲۱۵ء یا ۲۱۶ء میں مانی پیدا ہوا۔ یہ وہ زمانہ تھا جب کہ بدھ مت کے مبلغین نے زرتشت کے وطن میں نروان کی تعلیم دینی شروع کی تھی۔ مانی کے مذہبی نظام کی

(بقیہ صفحہ گذشتہ) ("اخلاقیات کے جدید میلانات" صفحہ ۱۰۰ تا صفحہ ۱۰۱)

۹ہ۔ اس کو افلاطون کے "عدم" سے مخلوط نہ کرنا چاہیئے۔ زرتشت کے نزدیک وجود کی ایسی صورتیں جو ظلمت کی تخلیقی قوت سے وجود میں آتی ہیں وہ سب غیر حقیقی ہیں، کیونکہ نور کی آخری فتحمندی پر اگر غور کیا جائے تو ان کا وجود محض عارضی رہ جاتا ہے۔

لہ مذہب متھرا زرتشتیت ہی کا ایک رخ ہے جو دوسری صدی میں تمام دنیائے روما میں پھیل گیا تھا متھرا کے معتقدین آفتاب کی پرستش کرتے تھے، اور اس کو نور کا ایک زبردست مظہر خیال کرتے تھے۔ وہ روحِ انسانی کو خدا کا ایک جزو سمجھتے تھے، اور یہ کہتے تھے کہ ایک پُر اسرار عبادت کے ذریعہ سے خدا اور روح میں اتحاد

(بقیہ صفحہ آئندہ)

انتخابی نوعیت، اس میں مسیحی تصورسنجات کے مفہوم کی وسعت، اور اس خیال کی منطقی استواری و توافق کہ دنیا مجموعۂ شر ہے۔ اور یہی رہبانی زندگی کا اصلی سبب ہے یہ سب ایسی چیزیں تھیں جنھوں نے اس کے نظام کو ایک حقیقی قوت بنا دیا، جس کا اثر نہ صرف مشرقی و مغربی تفکر[۱۱] (فلسفہ) پر پڑا بلکہ اس نے ایران کے مابعد الطبعی تخیلات کے نشو نما پر اپنے دھندلے نشانات چھوڑے ہیں۔ اب مانی کے مذہبی نظام کے

(بقیہ صفحہ گزشتہ) ہو سکتا ہے۔ روح کا یہ نظریہ نیز ریاضت جسمانی کے ذریعہ سے خدا کی طرف بڑھنا اور بالآخر ایتھر کے دائرہ سے گزر کر آتش خالص بن جانا وغیرہ ان خیالات سے کسی قدر مشابہ ہے جو بعض ایرانی تصوف کے مکاتب میں پائے جاتے ہیں۔

۱۱ "مشرقی ایرانیوں کی تہذیب" از گیگر ص ۱۲۴

۱۲ ڈاکٹر ہاگ نے (مقالات ص ۲۰۶) ان حفاظت کرنے والی ارواح کا فلاطون کے تصورات سے موازنہ کیا ہے۔ تاہم ان کے متعلق یہ سمجھنا چاہئے کہ یہ ایسے نمونے ہیں جن کے مطابق اشیا بنائی جاتی ہیں اس کے علاوہ فلاطون کے تصورات ازلی، غیر زمانی اور غیر مکانی ہیں۔ اس نظریہ میں کہ ہر ایک شے جس کو فطرت کی قوت نے خلق کیا ہے اس کی نگہبانی ایک ماتحت روح کرتی ہے، اور اس خیال میں کہ ہر ایک روح ایک مکمل فوق الحس نمونہ کے مطابق بنائی گئی ہے، ایک خارجی مشابہت پائی جاتی ہے۔

۱۳ روح سے متعلق صوفیانہ تصور بھی تین پہلو رکھتا ہے۔ ان کے نزدیک روح مجموعہ ہے نفس، قلب، اور روح کا۔ ان کے خیال میں قلب مادی بھی ہے اور غیر مادی بھی، یا زیادہ صحیح معنوں میں دونوں میں سے نہیں ہے، بلکہ یہ روح اور نفس کے مابین ہے، اور علم کے اعلیٰ ترین آلہ کی حیثیت سے عمل کرتا ہے۔ غالباً (بقیہ صفحہ آئندہ)

ماخذوں کی بحث مستشرقین کے لئے چھوڑ کر ہم عالم حادث کے مبداء و منفذ کے متعلق اس کے نظریہ کو پیش کریں گے۔ اور بعد میں اس کی فلسفیانہ قیمت کا تعین کریں گے۔

اس صوفی مفکر نے جیسا کہ ارڈمین نے اس کو لقب دیا ہے، یہ تعلیم دی ہے کہ اشیاء کی یہ کثرت و گوناگونی نور و ظلمت کی ان ازلی قوتوں کے اتصال سے ظہور میں آئی ہے، جو ایک دوسرے سے علحدہ اور آزاد ہیں۔ نور کی قوت دس قسم کے تصورات کو

(بقیہ صفحہ گذشتہ) ڈاکٹر شنکل نے "ضمیر" کا جو لفظ استعمال کیا ہے وہ "قلب" کے صوفیانہ تصور سے قریب ہو جاتا ہے

ملاحظہ گیگر جلد اول ص۱۰۱ روح کو آسمان کی طرف سفر کرتے وقت جن مختلف منازل میں سے ہو کر گذرنا پڑتا ہے اس کے متعلق صوفیانہ کونیات میں بھی اسی قسم کا ایک نظریہ موجود ہے۔ وہ حسب ذیل پانچ عوالم کے قائل ہیں، لیکن ہر عالم کی نوعیت کے متعلق انھوں نے جو توضیح کی ہے وہ کسی قدر مختلف ہے

(۱) عالم جسم (ناسوت)

(۲) عالم عقل خالص (ملکوت)

(۳) عالم قوت (جبروت)

(۴) عالم نفی (لاہوت)

(۵) عالم سکوت (ہاروت)

صوفیا نے غالباً یہ تصور ہندی یوگیوں سے مستعار لیا ہے جن کے ہاں حسب ذیل سات عوالم تسلیم کئے جاتے ہیں۔ اینی بیسنٹ "ملول" ص۳

(۱) مادی جسم کا عالم (ستھول شریر)

(بقیہ صفحہ آئندہ)

ظلمت میں، جو کہ فطرت کی نسائی قوت ہے، شر کے عناصر پوشیدہ تھے، اور یہ رفتہ
رفتہ مرتکز ہو گئے۔ اسی سے وہ قبیح صورت والا شیطان وجود میں آیا جس کو قوت
فعلیت سے موسوم کرتے ہیں۔ یہ پہلا لڑکا جو ظلمت کے رحم آتشیں سے پیدا ہوا
تھا نور کے بادشاہ کی مملکت پر حملہ آور ہوا جس نے اس حملہ کی مدافعت کیلئے
آدم اول (کیومرث) کو پیدا کیا۔ ان دونوں مخلوق میں شدید پیکار شروع ہو گئی

(بقیہ سلسلہ) Saleman:- Balletinde

L'accade'mie de Science de St PETERSBERG

series IV 15 April 1907 PP 175—184.

F.W.K. Muller:- Hands Chriften- Reste in

Estrangelo - Schriftan ans Turfan,

Chinesisch-Turkistan Teil I, II,

Sitzungen der Koniglich Prenssischen

Akademie der wissenschaften, 11 Feb 1904,

PP.348-352, und Abhandlungen etc. 1904.

لـه۔ حسب ذیل ماخذوں سے مدد لی گئی

(ا) سیاست نامہ نظام الملک مرتبہ چارلس شیفر، پیرس سنہ ۱۸۹۱ء صـ ۱۹۹ تا صـ ۱۸۵

(ب) شہرستانی مرتبہ کیورٹین صـ ۱۹۲ تا صـ ۱۹۴

(ج) الیعقوبی مرتبہ ہوتسما سنہ ۱۸۸۳ء جلد اول صـ ۱۸۶

(بقیہ صفحہ آئندہ)

اور ازلی قوتوں سے منسوب کیا ہے، جن میں سے ایک (ظلمت) نہ صرف کائنات کا ایک جزو ہے بلکہ یہ ایک ایسا مبدا ہے جس میں فعلیت خوابیدہ رہتی ہے، اور یہ اُس وقت معرضِ ظہور میں آتی ہے جب کہ کوئی مناسب موقع پیدا ہو جاتا ہے۔ اس کی کونیات کا بنیادی تصور ہندی مفکرِ اعظم کپیلا کے تصور سے ایک عجیب و غریب مشابہت رکھتا ہے، جس نے عالم کی توجیہہ "تین گنوں" کے مفروضہ سے کی تھی یعنے ستوا (نیکی) تماس (ظلمت) اور راجاس (حرکت یا جذبہ) جب مادۂ اولی (پراکرتی) کے توازن میں انتشار پیدا ہو جاتا ہے تو اس کے باہمی استحاد سے فطرت تشکیل پاتی ہے۔ مسئلہ کثرت کی مختلف توجیہات کی گئی ہیں۔ ویدانتیوں نے مایا کی ایک پراسرار قوت کے مفروضہ سے اس کو حل کیا تھا۔ اس کے ایک زمانہ بعد لائبنز نے تماثل غیر ممیزات کے نظریہ سے اُس کی توجیہہ کی، لیکن مانی نے جو حل پیش کیا ہے، اگرچہ وہ طفلانہ ہے تاہم اُس کو فلسفیانہ تصورات کے تاریخی نشو و نما میں جگہ دی جانی چاہئے شہ تماس اکوئنس نے مانی کے ابتدائی عوامل کے تبائن کو حسبِ ذیل طریقہ سے بیان کر کے اس پر تنقید کی ہے:-

(ا) تمام اشیاء کو جس بات کی تلاش ہے قوتِ شر کو بھی اُسی کی تلاش ہے۔

لیکن تمام اشیاء۔ صیانتِ ذات کی متلاشی ہیں۔

∴ قوتِ شر بھی صیانتِ ذات کی متلاشی ہے۔

(ب) تمام اشیاء جس بات کی تلاش کرتی ہیں وہ خیر ہے۔ (بقیہ صفحہ آئندہ)

اس کی فلسفیانہ اہمیت ممکن ہے کہ معمولی سی ہو، لیکن یہ بات تو یقینی ہے کہ مانی ہی پہلا شخص ہے جس نے اس امر کی طرف نہایت بیباکی سے اشارہ کیا کہ کائنات شیطان کی فعلیت کا نتیجہ ہے، اور اسی لئے شر اس کے اپنے خمیر میں ہے۔ یہ قضیہ مجھ کو اس نظام فلسفہ کا منطقی جواز معلوم ہوتا ہے جس کی تعلیم یہ ہے کہ ترک و نیاز زندگی کا اصول رہنما ہے۔ ہمارے زمانہ میں شوپن ہور بھی اسی نتیجہ پر پہنچا ہے، اگرچہ مانی کے برخلاف وہ یہ سمجھتا ہے کہ اصول تفرید (یعنے ارادۂ حیات کا معاصیانہ میلان) خود ارادۂ اولی کی سرشت میں موجود ہے اور اس سے علاحدہ و آزاد نہیں ہے۔

اب ہم ایران قدیم کے مشہور اشتراکیہ مزدک کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔ اشتراکیت کا یہ پہلا پیغمبر نوشیروان عادل کے عہد میں (۵۳۱ء تا ۵۷۹ء) ظاہر ہوا۔ اس نے مروجہ زروانی[1] نظریہ کے خلاف ایک دوسرا ثنوی ردعمل کیا۔ مانی کی طرح مزدک نے بھی یہ تعلیم دی کہ اشیاء کا اختلاف و تنوع دو مستقل و ازلی قوتوں

(بقیہ سلسلہ) صیانت ذات ہی کی تمام اشیاء کو تلاش ہے۔

صیانت ذات خیر ہے۔

لیکن قوت شر خود اپنی صیانت ذات کی تلاش کرے گی۔

نہ قوت شر کسی خیر کی تلاش کرے گی۔ جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ تناقض بالذات ہے۔

"خدا اور اس کی مخلوق" جلد دوم ص ۱۰۵ مترجمہ رگی کیبی۔

[1] زروانی نظریہ ایران میں پانچویں صدی ق۔م میں رائج تھا۔

کے امتزاج و اتحاد کا نتیجہ ہے، جن کو اس نے شید (نور) اور تار (ظلمت) کے ناموں سے موسوم کیا لیکن وہ اپنے پیشرو سے اس امر میں اختلاف رکھتا تھا کہ ان کے اتحاد اور ان کے آخری انفصال کے واقعات بالکل اتفاقی تھے نہ کہ کسی اختیار و انتخاب کا نتیجہ۔ مزدک کے خدا میں احساس بھی ودیعت ہے۔ اس کی ازلی ہستی میں چار مخصوص قوتیں قوت امتیازی، حافظہ، فہم اور سعادت موجود ہیں۔ ان چار قوتوں کے چار شخصی مظاہر ہیں، جو اور چار اشخاص کی مدد سے کائنات کے نظم و نسق پر نگرانی کرتے ہیں۔ اشیاء اور اشخاص کے اختلاف و تنوع کی علت ابتدائی قوتوں کے مختلف امتزاجات ہیں۔

لیکن مزدک کی تعلیم کے مخصوص خط و خال میں سے اس کی اشتراکیت ہے جو بدیہتہً مانی کے فلسفہ کی ہمہ گیر روح کا نتیجہ ہے۔ مزدک کہتا ہے کہ تمام انسان مساوی ہیں، اور انفرادی جائداد کا تصور مخالف دیوتاؤں کا پیش کردہ ہے، جن کا مقصد یہ ہے کہ خدا کی کائنات کو ایک لامحدود تباہی کا منظر بناویں۔
مزدک کی تعلیم کا یہی پہلو تھا جو زرتشتی ضمیر کو سخت صدمہ پہنچاتا تھا۔ اسی نے بالآخر زرتشت کے کثیر التعداد پیروؤں کو تباہ کر دیا حالانکہ زرتشت کی نسبت یہ خیال کیا جاتا تھا کہ اس نے بطور معجزہ آتش مقدس میں نطق پیدا کر دیا تھا تاکہ وہ اس کے پیغام کی صداقت پر گواہی دے۔

(۳) باز نظری

قبل اسلامی ایرانی فلسفہ کے بعض پہلو ہماری نظر سے گزر چکے ہیں، لیکن ساسانی تخیل کے میلانات، اور اُن حالات کی نادا تفیت کی وجہ سے جو اُس کے سیاسی، اجتماعی اور عقلی ارتقاء کا باعث ہوئے ہیں، ہم تسلسل افکار کا پوری طرح سُراغ نہیں لگا سکتے۔ افراد کی طرح اقوام کی عقلی تاریخ کا آغاز بھی خارج ہی سے ہوتا ہے۔ اگرچہ زرتشت کی اخلاقی سرگرمی کی وجہ سے اُس کے مبدا و اشیاء کے نظریہ میں ایک روحانی لہجہ پیدا ہوگیا تھا، لیکن ایرانی تفکر کے اس دور کا ماحصل بجز مادی ثنویت کے اور کچھ نہیں ہے۔ ایرانیوں کو عقلی ارتقاء کی اس منزل پر اس بات کا دھندلا سا ادراک ہوا تھا کہ اصول وحدت تمام موجودات کی فلسفیانہ بنیاد ہے۔ پیروان زرتشت کے باہمی مناقشات سے ظاہر ہوتا ہے کہ کائنات کے توحیدی تصور کی تحریک شروع ہوگئی تھی، لیکن بدقسمتی سے ہمارے پاس کوئی ایسی شہادت نہیں ہے جس سے قبل اسلامی فلسفۂ ایران کے وحدت الوجودی میلانات کے متعلق کوئی ایجابی بیان پیش کرسکیں۔ ہم جانتے ہیں کہ چھٹی صدی عیسوی میں دیوجانس، سمپلی کس، اور دیگر نوفلاطونی مفکرین کو جسٹی نی ین کے جور و تعدی نے شہر بدر کرادیا تھا اور ان لوگوں نے نوشیروان عادل کے دربار میں پناہ لی تھی۔ اس کے سوا اس شہنشاہ اعظم نے متعدد سنسکرت و یونانی تصانیف کا اپنے لئے ترجمہ کرایا تھا لیکن ہمارے

پاس کوئی تاریخی شہادت نہیں ہے جس سے یہ ثابت ہو سکے کہ ان واقعات کا کس حد تک ایرانی تفکر پر واقعتاً اثر پڑا ہے۔ لہٰذا ہم ایران میں آمد اسلام کی طرف رجوع ہوتے ہیں جس نے حالات کی قدیم ترتیب و تنظیم کو زیر و زبر کر دیا، اور سوچنے والے ذہن کے آگے توحید خالص کا ایک جدید تصور اور خدا و مادہ کی یونانی ثنویت کا تخیل پیش کیا جو یزدان اور اہرمن کی خالص ایرانی ثنویت سے بالکل متمائز تھا۔

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible]

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible]

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible] [illegible]

کے مورخین، متعلمین اخلاق، اطباء، اور ائمہ مفکرین الٰہیت میں کیا جاتا تھا۔ میں ذیل میں اُس کی ایک مشہور ترین تصنیف الفوز الاصغر سے جو بیروت میں طبع ہوئی ہے اُس کے نظام فلسفہ کا ایک اجمالی بیان پیش کرتا ہوں۔

۱۔ انتہائی علت کا وجود۔

یہاں ابن مسکویہ نے ارسطو کی تقلید کی ہے، اور اُس کے اُس استدلال کا اعادہ کیا ہے جو حرکت طبعی کے واقعہ پر مبنی ہے۔ تمام اجسام میں حرکت کا لاینفک خاصہ ہے، جو تغیرات کی تمام صورتوں پر حاوی ہے اور یہ خود اجسام کی ذات سے ظہور پذیر نہیں ہوتی۔ لہٰذا حرکت مستلزم ہے ایک خارجی ماخذ یا محرک اولیٰ کو۔ تجربہ سے اس مفروضہ کی تردید ہو جاتی ہے کہ حرکت خود اجسام کی ماہیت میں داخل ہے۔ مثلاً انسان میں آزاد حرکت کی قوت ہے، لیکن اُس مفروضہ کی بناء پر اس کے جسم کے مختلف اعضاء کو ایک دوسرے سے علٰحدہ ہونے کے بعد بھی حرکت کرتے رہنا چاہیئے۔ لہٰذا علل محرکہ کے سلسلہ کو ایک ایسی علت پر جا کر ختم ہو جانا چاہیئے جو خود غیر متحرک ہو لیکن دوسری اشیاء کو حرکت دیتی ہو علت اولیٰ کا غیر متحرک رہنا لازمی ہے۔ کیونکہ علت اولیٰ میں حرکت کا فرض کیا جانا ایک غیر متناہی رجعت کا باعث ہوگا، جو مہمل ہے۔

یہ غیر متحرک محرک ایک ہی ہے۔ ابتدائی محرکات کے تعدد سے یہ بات

(بقیہ صفحہ گذشتہ) سلہ سرخسی ۲۸۶ھ ۸۹۹ء میں فوت ہوا۔ وہ عرب فلسفی الکندی کا شاگرد تھا۔ بدقسمتی سے اس کی تصانیف ہم تک نہیں پہنچی ہیں۔

لازم آتی ہے کہ اِن کی ماہیت میں کوئی شے مشترک ہے تاکہ وہ ایک ہی صنف کے تحت لائے جا سکیں۔ اور ان میں کچھ فرق و اختلاف بھی لازمی ہو جاتا ہے تاکہ وہ ایک دوسرے سے متمائز ہو سکیں۔ لیکن یہ جزوی مماثلت و مخالفت اُن کے جواہر کی ترکیب و امتزاج کو مستلزم ہے۔ اور چونکہ ترکیب و امتزاج حرکت ہی کی ایک صورت ہے اس لئے جیسا کہ ہم نے بتلایا ہے، وہ حرکت کی علّت اولیٰ میں موجود نہیں رہ سکتا۔ اس کے سوا محرک اولیٰ ازلی اور غیر مادی ہے چونکہ عدم سے وجود میں آنا بھی حرکت کی ایک صورت ہے، اور مادہ ہمیشہ کسی نہ کسی حرکت کے تابع رہتا ہے، پس اس سے لازم آتا ہے کہ کوئی شئے جو ازلی نہ ہو یا کسی طرح مادہ سے متحد ہو تو اس کو متحرک ہونا چاہیئے۔

۲- انتہائی حقیقت کا علم۔

انسان کا علم تمام تر احساسات سے شروع ہوتا ہے، اور بتدریج ادراکات میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ حقیقت خارجی تعقل کے ابتدائی مدارج کو متعین کرتی ہے۔ لیکن علم کی ترقی کے یہ معنے ہیں کہ ہم مادّے سے بے تعلق ہو کر فکر کر سکیں۔ فکر کا آغاز مادہ کے ساتھ ہوتا ہے لیکن اس کے پیش نظر یہ مقصد ہے کہ اپنے کو ابتدائی شرائط سے آزاد کرے۔ لہٰذا تخیل میں، جو کسی شئے کی نقل یا شبیہ کو ذہن میں محفوظ رکھنے اور اس کا اعادہ کرنے والی قوت ہے اور جس میں خارجیت سے قطع نظر کر لی جاتی ہے، ہم فکر کے ایک اعلیٰ زینہ تک پہونچ جاتے ہیں۔ اس سے بھی اعلیٰ

زینہ وہ ہے جہاں فکر تصورات وضع کرتے وقت مادہ سے بے تعلق ہو جاتی ہے۔ جس حد تک کہ تصور، ادراکات ہی کی ترتیب و موازنہ کا نتیجہ ہے اُس کے متعلق یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اُس نے احساسات کی ظاہری علت سے اپنے آپ کو آزاد کر لیا ہے۔ لیکن اس واقعہ کی بنا پر کہ تصور ادراک پر مبنی ہے، ہم تصور و ادراک کی ماہیت کے باہمی اختلاف کو نظر انداز نہیں کر سکتے۔ وہ مستمر تغیر جس میں سے جزئیات (ادراک) گزر رہے ہیں اُس عالم کی نوعیت پر بھی اثر ڈالتا ہے جو محض ادراک پر مبنی ہے۔ لہٰذا جزئیات کے علم میں استمرار و استقلال کا فقدان ہے۔ اس کے برعکس کلیات (تصور) قانونِ تغیر سے متاثر نہیں ہوتے۔ جزئیات تغیر پذیر ہیں لیکن کلیات غیر متغیر رہتے ہیں۔ مادہ کی ماہیت ہی یہ ہے کہ وہ قانونِ تغیر کا فرمانبردار بن جائے۔ مادہ سے جو شئے جس قدر بری ہو گی اسی قدر اُس میں تغیر کا امکان کم ہو گا۔ خدا چونکہ مادہ سے قطعاً بری ہے اس لئے وہ قطعاً غیر متغیر ہے۔ مادیت سے اُس کی کمل آزادی ہمارے لئے یہ بات مشکل بلکہ محال کر دیتی ہے کہ ہم اُس کا کوئی تصور قائم کر سکیں۔ فلسفیانہ تادیب کا مقصد "تصوراتِ خالص" پر تفکر یا مراقبہ کرنے کی قوت کو نمو دینا ہے تاکہ مسلسل مشق سے اُس خالص غیر مادی ہستی کا تصور قائم کرنا ممکن ہو سکے۔

۳ وحدت سے کثرت کس طرح پیدا ہوتی ہے

اس سلسلہ میں وضاحت کی خاطر یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ابن مسکویہ کی

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

۲۔ صورت و مادہ لاینفک اور متلازم ہیں۔ مادہ کا کوئی تغیر بھی صورت کو معدوم نہیں کرسکتا۔

ان دو قضایا سے ابن مسکویہ یہ نتیجہ اخذ کرتا ہے کہ جوہر کا آغاز بھی زمان میں ہوا ہے۔ صورت کی طرح مادہ کا بھی آغاز ہوا ہوگا۔ مادہ کی ازلیت سے صورت کی ازلیت لازم آتی ہے۔ لیکن، جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، ہم صورت کو ازلی نہیں خیال کرسکتے۔

(ب) عمل تخلیق۔ یہ کثرت جو ہم کو ہر جگہ نظر آتی ہے، اُس کی علت کیا ہے؟ وحدت کثرت کو کس طرح پیدا کرسکتی ہے؟ یہ فلسفی کہتا ہے کہ جب علت مختلف معلولات کو پیدا کرتی ہے تو ان کی کثرت مندرجہ ذیل وجوہ میں سے کسی ایک پر مبنی ہو سکتی ہے۔

۱۔ علت میں کئی قوتیں ہو سکتی ہیں۔ مثلاً انسان چونکہ مختلف عناصر و قوتوں کا مجموعہ ہے اس لئے وہ مختلف افعال کی علت ہو سکتا ہے۔

۲۔ مختلف معلولات کو پیدا کرنے کے لئے علت مختلف طریقے استعمال کرسکتی ہے۔

۳۔ علت مختلف النوع مواد پر عمل واثر کرسکتی ہے۔

ان میں سے کوئی قضیہ بھی انتہائی علت یعنے خدا پر صادق نہیں آسکتا۔ یہ کہنا کہ خدا میں مختلف قوتیں ہیں اور وہ ایک دوسرے سے متمائز ہیں۔ بداہۃً

بے معنی ہے کیونکہ اس کی ماہیت میں ترکیب وامتزاج داخل نہیں ہے۔ اگر یہ فرض کیا جائے کہ اس نے کثرت کو پیدا کرنے کے لئے مختلف ذرائع استعمال کئے ہیں تو پھر ان ذرائع کا خالق کون ہے؟ اگر یہ ذرائع انتہائی علت کے علاوہ کسی اور علت کی تخلیقی قوت کا نتیجہ ہیں تو اس سے انتہائی علل کا تعدد لازم آئے گا۔ اس کے برخلاف انتہائی علت نے اگر ان ذرائع کو پیدا کیا ہے تو ان کی تخلیق کے لئے دوسرے ذرائع کی ضرورت پڑی ہوگی۔ عمل تخلیق سے متعلق تیسرا قضیہ بھی ناقابل تسلیم ہے۔ ایک عامل کے عمل تعلیل سے کثرت پیدا نہیں ہو سکتی۔ اگر یہ تسلیم کیا جائے کہ انتہائی علت نے صرف ایک شئے کو پیدا کیا اور اسی شئے سے دوسری شئے پیدا ہوئی تو ہمارے لئے اس دشواری سے بچنے کا ایک راستہ کھل جاتا ہے۔ یہاں ابن مسکویہ نوفلاطونی صدورات کو بیان کرتا ہے، جن میں اساسی عناصر پر پہنچنے تک بتدریج کثرت پیدا ہو جاتی ہے۔ یہ متحدہ منفصل اور پھر متحد ہو کر حیات کی اعلیٰ سے اعلیٰ صورتوں کو نمو دیتے ہیں۔ مولانا شبلی نے ابن مسکویہ کے نظریۂ ارتقاء[1] کا حسب ذیل خلاصہ پیش کیا ہے۔

ابتدائی جواہر کے اتحاد سے فلزاتی اقلیم وجود میں آئی، جو حیات کی ادنیٰ ترین صورت ہے۔ اقلیم نباتی ارتقاء کا اعلیٰ زینہ ہے۔ پہلا ظہور خود رو گھاس کا ہے۔ پھر پودے اور مختلف قسم کے درخت وجود میں آتے ہیں۔ ان میں سے بعض کے ڈانڈے اقلیم حیوانی سے مل جاتے ہیں، کیونکہ ان میں بعض حیوانی

[1] مولانا شبلی۔ علم الکلام ص [illegible] (حیدرآباد دکن)

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible]

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible] [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]
[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]
[illegible]

[illegible]

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible] [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

([illegible])

[illegible]

[illegible]

[illegible] [illegible]

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible]
[illegible]

[illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]
[illegible]

[illegible]
[illegible]

[illegible]
[illegible]

[illegible]
[illegible]

[illegible]

[illegible] [illegible]

پائی جاتی ہے۔ یہ مختلف سمتوں میں عمل کرنے کی نباتی جبلت کو محفوظ رکھتی ہے لیکن یہاں طبیعت کا بھی نشو و نما ہوتا ہے، اور یہ زیادہ متحدہ فعلیت کی طرف ایک اقدام ہے۔ انسان میں توحد کا یہ میلان شعور ذات میں ظہور پذیر ہوتا ہے نظری محبت کی یہی قوت انسان سے بالاتر ہستیوں کی زندگی میں عمل پیرا ہے تمام اشیاً محبوب اول یعنے حسن ازل کی طرف بڑھ رہی ہیں۔ کسی شئے کی قدر و قیمت کا تعین اس اعتبار سے کیا جاتا ہے کہ اس کو انتہائی قوت سے کس قدر قرب یا بعد ہے۔

بہرحال بحیثیت ایک طبیب کے ابن سینا کو روح کی ماہیت سے خاص طور پر دلچسپی رہی ہے۔ علاوہ ازیں اس کے زمانہ میں نظریۂ تناسخ قبولیت عام حاصل کر رہا تھا۔ اسی لئے وہ روح کی ماہیت سے اس طرح بحث کرتا ہے کہ اس سے نظریہ تناسخ باطل ہو جائے۔ وہ کہتا ہے کہ روح کی تعریف و تحدید دشوار ہے کیونکہ وجود کے مختلف عوالم میں اس سے مختلف قوتیں اور میلانات ظہور پذیر ہوتے ہیں۔ روح کی مختلف قوتوں کے متعلق اس کے خیال کو اس طرح مستحضر کیا جا سکتا ہے۔

۱۔ غیر شعوری فعلیت کا مظہر۔

(ا) مختلف سمتوں میں عمل کرنا (روح نباتی) } ۱۔ تغذیہ ۲۔ نمو ۳۔ باز آفرینی

(ب) ایک ہی سمت میں عمل کر کے یکسانیت عمل حاصل کرنا طبیعت کا نشو و نما

(۲) شعوری فعلیت کا مظہر۔

[illegible] (ހ)

[illegible]

[illegible]
[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] (ހ)

[illegible] (ށ) | [illegible] (ހ)

[illegible] | [illegible] (ށ)

[illegible] | [illegible]

[illegible]

[illegible] (ށ)

[illegible] | [illegible]

کے ساتھ حرکت کرتے ہیں۔

ابن سینا نے اپنے رسالۂ "نفس" میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ روح کے لئے مادی لوازمہ کی ضرورت نہیں۔ روح کو تصور وضع کرنے یا سوچنے کے لئے جسم یا کسی جسمانی قوت کے وسیلہ کی حاجت نہیں۔ اگر روح کو دوسری اشیاء کا تصور قائم کرنے کے لئے مادی آلے کی ضرورت ناگزیر ہے تو اس کو خود اپنے جسم کے تعقل کے لئے ایک دوسرے جسم کی ضرورت پڑیگی۔ اس کے سوا یہ واقعہ کہ روح براہ راست شاعر الذات ہے یعنے اس کو اپنی ذات کا شعور خود اپنے توسط سے ہوتا ہے اس بات کو قطعی طور پر ثابت کر دیتا ہے کہ روح بالطبع مادی لوازمہ سے بالکل آزاد و بے تعلق ہے۔ نظریۂ تناسخ فرد کی حیات قبل الوجود کو مستلزم ہے۔ لیکن اگر یہ فرض بھی کیا جائے کہ روح جسم سے پہلے موجود تھی تو اس کی ہستی یا تو ایک ہوگی یا وہ متعدد ہستیوں کی حیثیت سے موجود رہی ہوگی۔ اجسام کی کثرت مادی صورتوں کی کثرت کا نتیجہ ہے۔ اس سے ارواح کی کثرت کا پتہ نہیں چلتا۔ اس کے برخلاف اگر وہ ہستی واحد کی حیثیت سے موجود ہے تو الف کا علم یا لاعلمی ب کے علم یا لاعلمی کو مستلزم ہوگی کیونکہ دونوں میں روح کا وجود ایک ہی ہے۔ لہذا روح پر ان مقولات کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔ ابن سینا کہتا ہے کہ جسم و روح گو ایک دوسرے کے متقارن ہیں لیکن ان کے جواہر ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہیں۔ جسم کے انتشار کے ساتھ روح کا معدوم ہو جانا لازمی نہیں۔ انتشار یا انحطاط مرکبات کا خاصہ ہے نہ کہ بسیط

ونا قابلِ تقسیم تصوری جواہر کا۔ اس کے بعد ابن سینا حیاتِ قبل الوجود کا ابطال کرتا ہے، اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ موت کے بعد بھی جسم کے بغیر شعوری زندگی کا امکان ہے۔

ہم ایران کے ابتدائی نوفلاطونیئں کے کارناموں پر نظر ڈال چکے ہیں جن میں سے جیسا کہ ہم کو معلوم ہو چکا ہے، صرف ابن سینا ہی نے خود اپنا ایک نظامِ فلسفہ پیش کیا ہے۔ اس کے شاگردوں میں سے بہمن یار، ابو المامون اصفہانی، معصومی، ابو العباس ابن طاہر وغیرہ نے اپنے استاد کے فلسفہ کی ترویج و توسیع میں حصہ لیا۔ یہاں ان کا تذکرہ غیر ضروری ہے۔ ابن سینا کی شخصیت میں جادو کا سا اثر تھا، اور یہی وجہ تھی کہ اس کے ایک زمانہ بعد بھی اس کے خیالات میں کسی قسم کا اضافہ یا ترمیم ایک ناقابلِ عفو جرم سمجھی جاتی تھی۔ نور و ظلمت کی ثنویت کا قدیم ایرانی تصور ایران کے نوفلاطونی تصورات کی نشو و نما میں کوئی اہم عنصر کی حیثیت نہیں رکھتا۔ ان تصورات کی مستقل حیثیت کچھ عرصہ تک قائم رہی لیکن ایرانی تفکر کے عام سیلاب میں ان کی مستقل ہستی گم ہو گئی۔ یہ تصورات ایران کی فلسفیانہ ترقی سے اسی حد تک تعلق رکھتے ہیں جس حد تک کہ وہ توحیدی میلان کی تقویت و توسیع میں معاون ہوئے تھے۔ یہ میلان ابتداً دینِ زرتشت میں رونما ہوا تھا اگرچہ مسلمانوں کے کلامی مناقشات کی وجہ سے یہ کچھ عرصہ تک دب گیا، لیکن بعد میں یہ دگنی قوت کے ساتھ اس طرح ابھر آیا کہ اپنے وطن کی گذشتہ عقلی فتوحات پر محیط ہو گیا۔

باب سوم

اسلام میں عقلیت کا عُروج و زوال

(1)

فلسفۂ عقلیت مادّیت

ایرانی ذہن اپنے جدید سیاسی ماحول سے تطابق پیدا کرتے ہی اپنی خلقی آزادی کا اثبات کرتا ہے اور اپنی نظر کو خارج سے ہٹا کر باطن کی طرف پھیر دیتا ہے تاکہ وہ اُس مواد پر غور و فکر کر سکے جو اس نے اپنے سفر کے دوران میں خود اپنے ہی اندر سے فراہم کیا تھا۔ یونانی تفکر کے مطالعہ سے وہ روح جو مادیت میں تقریباً گم ہو گئی تھی پھر اپنے آپ کو صداقت کا حکم تصور کرنے لگتی ہے۔ باطنیت اپنا علم بلند کر کے ہر قسم کے خارجی اقتدار کو مٹانے کی کوشش کرتی ہے۔ کسی قوم کی ذہنی تاریخ میں اس قسم کا دور گویا عقلیت، ارتیابیت، تصوف اور الحاد کا عہد ہوتا ہے۔ یہ ایسی صورتیں ہیں جن میں ذہن انسانی باطنیت کی ترقی پذیر قوت سے متاثر ہو کر ہر قسم کے خارجی

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible]

ہو جاتی تھی۔ اسی سے اسلامی عقلیت کے ذہنی ماحول نے تشکیل پائی۔ مسلمانوں کی تاریخ کے جس حصہ کو اسپنگلر شامی دور کہتا ہے وہ فلسفیانہ نکتہ سنجیوں سے معرا ہے۔ ایرانی دور کے آغاز کے ساتھ یونانی فلسفہ کے مسلمان متعلمین نے صحیح مفہوم میں اپنے مذہب پر غور و فکر کرنا شروع کیا اور وہ مفکرین جو معتزلہ تھے بتدریج مابعد الطبعیات کی طرف رجوع ہو گئے۔ ہم کو یہاں اسی سے بحث کرنی ہے۔ معتزلہ کے علم الکلام کی تاریخ کا سراغ لگانا ہمارا مقصد نہیں ہے۔ ہمارے پیش نظر مقصد کے لئے اسی قدر کافی ہے کہ معتزلہ نے اسلام کے متعلق جو نقطۂ نظر پیش کیا ہے اُس کے مابعد الطبعی پہلو کو اجمالی طور پر بیان کیا جائے۔

(بقیہ سلسلہ صفحہ گذشتہ) اور ثنویت کے پیرو صالح کے مابین ہوا تھا۔ دیکھو میکڈونلڈ کی "مسلمانوں کا علم الکلام" صد ۱۴۳

[1] معتزلہ مختلف قومیت کے تھے۔ ان میں سے اکثر یا تو پیدائشی طور پر ایرانی تھے یا توطن کے ذریعہ ایرانی بن گئے واصل ابن عطا بھی جو اس فرقہ کا بانی کہا جاتا ہے ایرانی تھا۔ (براؤن ۔ تاریخ ادبیات ایران جلد اول صد ۲۸۱) فان کریمر ان کے ماخذ کا سراغ عہد امیہ کے کلامی مناظرات تک لگاتا ہے۔ اعتزال در اصل ایرانی تحریک تھی لیکن بقول پروفیسر براؤن کے (تاریخ ادبیات ایران جلد اول صد ۲۸۳) یہ بالکل صحیح ہے کہ شیعی اور قدریہ عقائد اکثر دوش بدوش پائے جاتے تھے۔ اور شیعوں کا جو نظریہ آجکل ایران میں مروج ہے وہ اکثر حیثیتوں سے معتزلی ہے۔ اس کے برخلاف حسن الاشعری جو اعتزال کا زبردست مخالف ہے شیعوں کے نزدیک بہت ہی خطرناک سمجھا جاتا تھا۔ اس میں اسقدر اضافہ کیا جا سکتا ہے کہ اعتزال کے بعض زبردست نمائندے مذہباً شیعہ تھے جیسے ابو الہذیل (المعتزلہ مرتبہ ٹی ڈبلیو آرنلڈ صد ۲۸) اس کے برعکس الاشعری کے اکثر پیرو ایرانی تھے (دیکھو ابن عساکر کے اقتباسات مرتبہ مہرین) اس لئے اشعری طریقۂ فکر کو خالص سامی تحریک سے منسوب کرنا جائز نہیں معلوم ہوتا۔

لہٰذا تصورِ خدا اور نظریۂ مادہ ہی عقلیت کے وہ پہلو ہیں جن پر ہم یہاں بحث کرنا چاہتے ہیں۔ معتزلہ دقیق جدلیات کے ذریعہ سے خدا کی وحدت کے جس تصور تک پہنچے تھے وہ ایک ایسا اساسی نقطہ ہے جہاں ایک راسخ العقیدہ مسلمان اور معتزلہ میں اختلاف پیدا ہو جاتا ہے۔ اِن کے نقطۂ نظر سے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ خدا کی صفات اُسی میں موجود ہیں بلکہ وہ خدا ہی کی ذات و ماہیت میں داخل ہیں۔ اسی لئے معتزلہ صفاتِ الٰہی کے علٰحدہ وجود سے انکار کرتے ہیں، اور یہ کہتے ہیں کہ یہ صفات مجردہ ہستی ربانی کی بالکل عین ہیں۔ ابو الہذیل کہتا ہے کہ "خدا ہمہ دان، قادرِ مطلق، اور ذی حیات ہے اور اس کے علم، قوت، اور حیات ہی پر اس کی ذات[۱۲] مشتمل ہے"۔ خدا کی وحدت خالص کی توضیح کے لئے یوسف البصیر[۱۳] نے حسب ذیل پانچ اصول قائم کئے ہیں۔

(۱) سالمہ اور عارضہ کا مفروضہ۔

(۲) خالق کا مفروضہ۔

(۳) خدا کے احوال کا مفروضہ

(۴) اُن صفات کا اظہار جو خدا کے لئے موزوں نہیں ہیں۔

(۵) تعدد صفات کے باوجود خدا کی وحدت۔

وحدت کے اس تصور کو مزید تغیرات میں سے گذرنا پڑا یہاں تک کہ معمر اور ابو ہاشم

۱۲ شہرستانی مرتبہ کیورٹن صفحہ ۳۴

۱۳ ص Ein Mu'tazilitischer Kalam wien 1872

۱۳ ڈاکٹر فرانکل۔

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] Die Mutzelzlizien

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible]

[illegible]
[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

(ހ)

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

Geschichte der Herrschenden Ideen des Islam

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible]

رہی ہو۔ وہ ایک سیاسی سازش کی کمزور بنیاد پر، جس کی نوعیت بالکل مقامی و عارضی تھی کلیۃً انحصار نہیں کر سکتی۔ اسماعیلیت، باوجودیکہ ان کی ابتدائی قوت مٹ چکی ہے پھر بھی ہندوستان، ایران، وسط ایشیا، شام اور افریقہ کے کثیر التعداد افراد کے اخلاقی نصب العین پر حکمراں ہے۔ ایرانی تفکر کے آخری مظہر یعنے بابی مذہب کی نوعیت بھی دراصل اسماعیلی ہے۔

اب ہم اس فرقہ کے فلسفہ کی طرف رجوع ہوتے ہیں۔ اس نے مابعد کے متکلمین سے الوہیت کا تصور مستعار لیا اور یہ تعلیم دی کہ خدا یا انتہائی ہستی اعراض سے معرا ہے اس کی فطرت میں کسی محمول کو دخل نہیں۔ جب ہم اس پر قوت کی صفت کو محمول کرتے ہیں تو ہمارا مفہوم صرف یہ ہوتا ہے کہ وہ (خدا) قوت عطا کرنے والی ہستی ہے جب ہم اس کو ازلیت سے متصف کرتے ہیں تو ہم اس چیز کی ازلیت کو ظاہر کرتے ہیں۔ جس کو قرآن نے "امر" (کلام الٰہی) سے تعبیر کیا ہے جو "خلق" سے بالکل متمائز ہے۔ اس کی فطرت میں تمام تناقضات معدوم ہو جاتے ہیں اور اسی سے تمام تخالفات صادر ہوتے ہیں۔ پس انھوں نے خیال کیا کہ وہ مسئلہ جس نے زرتشت اور اس کے پیروؤں کو پریشان کر رکھا تھا ان سے حل ہو گیا۔

اس سوال کا جواب دینے کے لئے کہ کثرت کیا ہے؟ اسماعیلیہ اس مابعد الطبیعی اصول موضوعہ کی طرف رجوع ہوتے ہیں کہ "ایک سے صرف ایک ہی پیدا ہو سکتا ہے" لیکن یہ "ایک" اس چیز سے مختلف نہیں ہے جس سے یہ پیدا ہوا ہے۔ یہ دراصل ہستی

اولیٰ ہی ہے جو متبدل ہو گئی ہے۔ لہٰذا وحدت اولیٰ نے اپنے آپ کو عقل اوّل (عالمگیر عقل) میں متبدل کر دیا، اور اپنی اس تبدیلی سے عالمگیر روح کو پیدا کیا، اور اس روح نے اپنے اصلی مبداء سے کامل مماثلت پیدا کرنے کے لئے حرکت کی ضرورت محسوس کی اور اسی وجہ سے ایک ایسا جسم درکار ہوا جس میں حرکت کی قوت ہو۔ اس مقصد کو حاصل کرنے کے لئے روح نے افلاک کو پیدا کیا، جو اس کی ہدایت کے مطابق حرکت دوری میں ہے۔ اس نے عناصر کو بھی پیدا کیا، جن کے باہمی امتزاج سے عالم مرئی نے تشکیل پائی۔ یہ گویا کثرت و تعدد کا ایک منظر ہے جس میں سے گذر کر روح اپنے اصلی ماخذ کی طرف واپس جاتی ہے۔ انفرادی روح کل کائنات کا خلاصہ ہے، جو محض اس کی تربیت کے لئے وجود میں آئی ہے۔ عالمگیر روح وقتاً فوقتاً امام کی شخصیت میں حلول کر جاتی ہے، اور امام روح کو اس کے تجربہ و فہم کی مناسبت سے روشن کر دیتا ہے، اور کثرت و تعدد کے منظر سے بتدریج اس کی رہنمائی وحدت ازلی کے عالم کی طرف کرتا ہے۔ جب عالمگیر روح اپنی منزل مقصود کو پہنچ جاتی ہے یا اپنی ہستی کی طرف واپس آجاتی ہے تو عمل انہدام شروع ہو جاتا ہے۔ "وہ ذرات جن سے عالم تشکیل پاتا ہے ایک دوسرے سے علاحدہ ہو جاتے ہیں۔ نیکی کے ذرات حق (خدا) کی طرف، جو وحدت کو متمثل کرتا ہے اور بدی کے ذرات باطل (شیطان) کی طرف، جو تعدد کو متمثل کرتا ہے، چلے جاتے ہیں" یہ اسمٰعیلی فلسفہ کا ایک اجمال ہے۔ بقول شہرستانی کے یہ فلسفیانہ اور مانوی

تصورات کا ایک مرکب ہے۔ ارتیابیت کی خوابیدہ روح کو بیدار کر کے انھوں نے مبتدیوں کو اس فلسفہ کے جرعے نوش کرائے اور بالآخران کو روحانی آزادی کے اس زینہ تک پہنچا دیا جہاں مذہبی رسوم مٹ جاتے ہیں، اور حکیمانہ مذہب کارآمد دروغ بافیوں کا ایک منضبط و مرتب مجموعہ نظر آتا ہے۔

اسماعیلیوں کا نظریہ اس امر کی سب سے پہلی کوشش تھی کہ مروجہ فلسفہ کو ایرانیوں کے اصلی تصور کائنات سے ملا کر اسلام کو اس کی روشنی میں پیش کیا جائے اور قرآن کی تمثیلی تفسیر کی جائے۔ یہ وہ طریقہ تھا جس کو تصوف نے بعد میں اختیار کیا۔ ان کے نزدیک زرتشتیوں کا اہرمن (شیطان) اشیاء خبیثہ کا خالق نہیں بلکہ یہ ایسی قوت ہے جو وحدت ازلی میں خلل انداز ہوتی ہے اور اس کو کثرت و تعدد میں منقسم کر دیتی ہے۔ اس خیال میں کہ انتہائی ہستی کی ماہیت میں کسی تفریقی قوت کو فرض کرنا چاہیے تاکہ تجربی کثرت و تعدد کی توجیہہ ہو سکے، مزید تغیرات ہوئے یہاں تک کہ چودھویں صدی میں حروفی فرقہ (جو اسماعیلیہ ہی کی ایک شاخ تھی) نمودار ہوا جس کے بعد اس خیال کی سرحد ایک طرف تو ہمعصری تصوف سے مل گئی اور دوسری طرف مسیحی تثلیث سے۔ حروفیوں کا یہ اعتقاد ہے کہ "کن" ازلی کلام الٰہی ہے۔ یہ بذات خود تو غیر مخلوق ہے لیکن مزید تخلیق کا باعث ہوا ہے گویا یہ کلام خارجیت حاصل کر لیتا ہے اس کلام کے بغیر الوہیت کی حقیقت کو سمجھنا مشکل ہو جاتا ہے، کیونکہ الوہیت حواس یا ادراک[۱] کی دسترس سے ماوراء ہے۔

یہ کلام رحم مریم[18] میں آکر جسمانی صورت اختیار کر لیتا ہے تاکہ باپ کو آشکار کر دے کل کائنات کلام الٰہی کا مظہر ہے جس میں خدا پوشیدہ[19] ہے۔ کائنات کی ہر ایک آواز خدا ہی کے اندر ہے۔ ہر ایک ذرہ ازلیت[20] کا گیت گا رہا ہے۔ سب کچھ حیات ہے۔ جو لوگ اشیاء کی انتہائی حقیقت کو منکشف کرنا چاہتے ہیں اُن کو "اسم" سے "مسمیٰ" کی تلاش کرنی چاہیے جس کی اُس کی ذات ظاہر بھی ہے۔ اور مخفی بھی۔

(۳)

عقلیت کے خلاف ردّ عمل

اشاعرہ

خاندان عباسیہ کے ابتدائی خلفاء کی سرپرستی میں عقلیت اسلامی دنیا کے عقلی مراکز میں پھولتی پھلتی رہی۔ لیکن نویں صدی کے نصف اول میں اس کو ایک زبردست ردّ عمل سے دوچار ہونا پڑا جس کا پرجوش علم بردار الاشعری تھا۔ (تاریخ ولادت ۸۷۳ء) اس نے علمائے عقلیت (معتزلہ) سے تعلیم پاکر خود

۱۸ - جاودان کبیر۔ ورق ۱۴۹ الف۔ ۱۹ ایضاً ۲۰ ایضاً ۳۶۶ ب۔ ۲۱ جاودان کبیر ۱۵۵ (ب)

۲۲ ایضاً ۳۸۲ ب۔

Vorwort v. XIII [illegible]

[illegible]

Zur Geschichte Abdul Hamid Al Ahd [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

رہنمائی کرتا تھا۔ اس تحریک کا جس کی بنیاد الاشعری نے رکھی تھی۔ یہ مقصد تھا کہ اسلام کو ان تمام غیر اسلامی عناصر سے پاک کر دے جو خاموشی کے ساتھ اس میں داخل ہو گئے تھے، اور وہ یہ چاہتی تھی کہ مذہبی شعور اور اسلام کے مذہبی فلسفہ میں توافق پیدا کیا جائے۔ عقلیت ایک کوشش تھی حقیقت کو عقل کے معیار پر جانچنے کی یہ تحریک مذہب اور فلسفہ کی مماثلت کو مستلزم تھی، اور اس نے اعتقاد کو تصورات کی صورت یا فکر خالص کی اصطلاحات میں پیش کرنے کی کوشش کی۔ اس نے فطرت انسانی کو نظر انداز کر دیا، اور مذہب اسلام کی اصابت میں انتشار پیدا کیا اسی لئے اس پر ردِ عمل ہوا۔ اشاعرہ کی سرکردگی میں راسخ العقیدہ لوگوں نے جو ردِ عمل کیا اس کا مقصد اس کے سوا اور کچھ نہ تھا کہ جدلیاتی طریقہ کو الہامِ ربانی کی سند کی حمایت کے لئے استعمال کیا جائے۔ عقلئین کے مقابلہ میں یہ لوگ صفات باری کے قائل تھے۔ اور آزادی ارادہ کے مسئلہ میں انھوں نے قدیم کتب کی انتہائی جبریت اور عقلئین کی انتہائی قدریت کے مابین ایک درمیانی راستہ اختیار کیا۔ ان کی یہ تعلیم ہے کہ قوت امتیازی اور دیگر افعال انسانی کا خالق خدا ہے اور انسان میں یہ قوت ودیعت ہے کہ وہ افعال کے مختلف[۲۶] طریقے سیکھ سکے۔ لیکن فخرالدین رازی نے "اکتساب" کے تصور کو رد کر دیا، اور اپنی تفسیر قرآن میں

۲۶ شہرستانی۔ مرتبہ کیورٹین ص ۶۹

علی الاعلان جبر کا نظریہ پیش کیا۔ جس وقت رازی نے فلسفہ پر زبردست حملہ کیا تھا طوسیؒ اور قطب الدین نے اس کی سخت مخالفت کی تھی۔

ماتریدیہ ایک دوسرا فرقہ ہے جو عقلی علم الکلام کے خلاف پیدا ہو گیا تھا۔ اس کا بانی ماترد کا باشندہ جو سمرقند کے نواح میں واقع ہے' ابو منصور ماتریدی تھا۔ اس فرقہ نے قدیم عقلئین کا نقطۂ نظر اختیار کر کے اشاعرہ کے خلاف یہ تعلیم دی کہ انسان کو اپنے افعال پر پورا اختیار حاصل ہے' اور یہ کہ اس کی قوت اس کے افعال کی نوعیت پر اثر ڈالتی ہے۔ الاشعری کی دلچسپی خالص کلامی تھی لیکن یہ ناممکن تھا کہ حقیقت کی انتہائی ماہیت کو نظر انداز کر کے عقل و الہام میں توافق پیدا کیا جا سکے۔ اسی لئے باقلانی نے اپنی علم الکلامی تحقیقات میں چند مابعد الطبعی قضایا کو استعمال کیا (جیسے جوہر ایک وحدت انفرادی ہے۔ صفت دوسری صفت پر قائم نہیں رہ سکتی۔ خلا محال ہے) اور اس طریقے سے اپنے مکتب کو مابعد الطبعی بنیاد پر قائم کر دیا۔ ہمارا اصلی مقصد اسی پر روشنی ڈالنا ہے۔ لہٰذا ہم اس سے بحث نہیں کریں گے کہ اُس نے عقائد راسخ کی کس طرح حمایت کی (جیسے قرآن غیر مخلوق ہے خدا کی رویت ممکن ہے) بلکہ ہم ان کے کلامی مناقشات میں سے مابعد الطبعی تفکر کے عنصر کو علٰحدہ کریں گے۔ اپنے زمانہ کے فلاسفہ سے خود انہی کے ہتیارا اور اسلحہ سے مقابلہ کرنے کے لئے اُن کے لئے فلسفہ کا سیکھنا ناگزیر تھا۔ لہٰذا اُن کو بالارادہ یا بلا ارادہ ایک مخصوص نظریہ علم کو نشو و نما دینا پڑا۔

اشاعرہ کے نزدیک خدا انتہائی واجب الوجود ہستی ہے اور اپنی صفات کو اپنی ہی ہستی میں رکھتا ہے۔ اور اس کا وجود اور ماہیت ایک دوسرے کے مماثل ہیں۔ اس استدلال کے علاوہ کہ حرکت "ممکن" ہے، انھوں نے ہستیٔ اولیٰ کے وجود کو ثابت کرنے کے لئے حسب ذیل دلائل استعمال کئے۔

(۱) ان کا یہ استدلال ہے کہ تمام اجسام جس حد تک کہ ان کے وجود کے مظاہر کا تعلق ہے ایک ہی ہیں۔ لیکن باوجود اس وحدت کے ان کی صفات ایک دوسرے سے مختلف بلکہ متخالف ہیں۔ لہٰذا ہم ایک انتہائی علت کے وجود کو تسلیم کرنے پر مجبور ہیں تاکہ اجسام کے تجربی تخالف وتباین کی توجیہ ہو سکے۔

(۲) ہر ہستیٔ ممکن کے لئے ایک علت کی ضرورت ہے تاکہ اس کے وجود کی توجیہ ہو سکے۔ کائنات ممکن ہے، اسی لئے اس کی ایک علت ہونی چاہیئے اور یہ علت خدا ہے۔ انھوں نے مندرجہ ذیل طریقہ سے یہ ثابت کیا کہ کائنات ممکن ہے۔ کائنات میں جو کچھ موجود ہے وہ یا تو جوہر ہے یا عرض۔ عرض یا صفت کا ممکن ہونا تو ایک بدیہی امر ہے، اور جوہر کا ممکن ہونا اس واقعہ سے ثابت ہوتا ہے کہ کوئی جوہر اعراض سے علٰحدہ موجود نہیں رہ سکتا۔ عرض کا ممکن ہونا جوہر کے ممکن ہونے کو مستلزم ہے ورنہ جوہر کی ازلیت عرض کی ازلیت کو مستلزم ہوگی۔ اس استدلال کی قیمت کا پوری طرح اندازہ کرنے کے لئے یہ

ضروری ہے کہ اشاعرہ کے نظریۂ علم کو پہلے سمجھ لیا جائے - اس سوال کا جواب دینے کے لئے کہ شئے کیا ہے انھوں نے ارسطو کے مقولات فکر پر تنقیدی نظر ڈالی اور اس نتیجہ پر پہنچے کہ اجسام کی ذات[۲۸] میں کوئی خواص نہیں ہیں - اجسام کی صفات ثانویہ اور صفات اولیہ میں انھوں نے کوئی امتیاز نہیں کیا، بلکہ ان سب کو ذہنی علائق میں تحویل کر دیا - صفت بھی ان کے نزدیک محض ایک عارضہ ہے، جس کے بغیر جوہر موجود نہیں رہ سکتا - ان کے جوہر یا سالمہ کے لفظ میں خارجیت کا مبہم سا مفہوم پایا جاتا ہے - تخلیق ربانی کے تصور کی حمایت کرنے کی مقدس خواہش سے متاثر ہو کر انھوں نے جو تنقید کی ہے وہ کائنات کو بارکلے کی طرح منضبط ذہنیات میں تحویل کر دیتی ہے - اس کی توجیہہ وہ ارادۂ الٰہی سے کرتے ہیں. علم انسانی کی تحقیق میں کانٹ "شئے بذات خود" کے تصور تک پہنچکر رک جاتا ہے لیکن اشاعرہ نے آگے بڑھنے کی کوشش کی اور اپنے زمانہ کی لاادریہ حقیقت کے خلاف یہ دعویٰ کیا کہ اس نام نہاد پوشیدہ جوہر کا وجود محض اس حد تک ہے، جس حد تک کہ ذہن سے اس کو کوئی نسبت ہوتی ہے - لہٰذا ان کی سالمیت لوتزے[۲۹] سے قریب ہو جاتی ہے، جس نے خارجی حقیقت کو برقرار رکھنے کی

---

[۲۸] میکڈونلڈ نے اشاعرہ کی مابعد الطبیعیات کا دلچسپ بیان پیش کیا ہے۔ "مسلمانوں کا علم الکلام" صـ ۲۰۱ دیکھو مولانا شبلی کی "علم الکلام" صـ ۲ تا صـ ۲ــ۔

[۲۹] لوتزے سالمیہ ہے لیکن وہ خود سالمات کو مادی نہیں سمجھتا کیونکہ استداد کی توجیہہ دوسری جنس (بقیہ برصفحۂ آئندہ)

خواہش کے باوجود اس کی تحویل کلیۃً تصوریت میں کر دی۔ لیکن لوٹزے کی طرح وہ سالمات کو لامحدود ہستیٔ اولیٰ کا باطنی عمل نہ سمجھ سکے۔ ان کو توحید خالص سے بہت ہی گہری دلچسپی تھی۔ مادہ کی انہوں نے جو تحلیل کی ہے اُس کا لازمی نتیجہ ایسی مکمل تصوریت ہے جیسی کہ بارکلے نے پیش کی تھی۔ لیکن شاید ان کی جبلی حقیقت سالماتی روایات کی قوت سے متحد ہو کر ان کو سالمہ کا لفظ استعمال کرنے پر مجبور کر دیتی ہے، اس کے ذریعہ سے انہوں نے یہ کوشش کی تھی کہ تصوریت کو حقیقت کے رنگ میں پیش کریں۔ حکیمانہ علم الکلام کے اثرات کے تحت وہ فلسفہ پر تنقیدی نظر ڈالنے پر مجبور تھے۔ اس تنقید نے ان میں فلسفیانہ مذاق پیدا کر دیا اور انہوں نے خود اپنی ایک مابعد الطبیعیات علٰحدہ تیار کر لی۔

لیکن اشاعرہ کی مابعد الطبیعیات کا بہت ہی اہم اور فلسفیانہ حیثیت سے بہت ہی معنے خیز پہلو وہ نقطۂ نظر ہے جو انہوں نے قانونِ[11] تعلیل کے متعلق اختیار کیا تھا۔ جس طرح انھوں نے یہ ثابت کرنے کے لئے کہ خدا باوجود غیر مترشح ہونے کے پھر بھی دکھائی دے سکتا ہے عقلیین کے خلاف علم مناظر

(بقیہ صفحہ گذشتہ) صفات کی طرح سالمات کے متلازم عمل واثر سے کیجاتی ہے۔ لہٰذا وہ خود اس صفت کے حامل نہیں ہوسکتے حیات اور دیگر تجربی صفات کی طرح امتداد کا حقیقی واقعہ بھی نقاط قوت کے اشتراک عمل کا نتیجہ ہے جن کو لامحدود ہستی اولیٰ کے باطنی عمل کا نقطۂ آغاز سمجھنا چاہیئے۔ ہوفڈنگ جلد دوم ص ٥١٦۔

[11] مولانا شبلی۔ "علم الکلام" ص ٦٢ تا ص ٧٢۔

[illegible]

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible]

انہوں نے سکوت اختیار کیا۔

ان کا شمار بھی عموماً اشاعرہ میں کیا جاتا ہے گو انہوں نے یہ تسلیم کیا تھا کہ اشاعرہ کا طریقۂ فکر عوام کے لئے بہتر ہے، پھر بھی صحیح معنوں میں یہ اشاعرہ میں سے نہیں ہیں۔ مولانا شبلی (علم الکلام صفحہ ۶۶) کہتے ہیں کہ "ان کا یہ خیال تھا کہ مذہب کا راز افشا نہیں کیا جا سکتا، اور اسی وجہ سے انہوں نے اشاعرہ کے علم الکلام کی ترویج و اشاعت میں بہت بڑا حصہ لیا۔ لیکن اپنے شاگردوں کو یہ نصیحت کی کہ وہ ان کے نتائج فکر کو شائع نہ کریں" اشاعرہ کے علم الکلام کی نسبت ایسا نقطۂ نظر اختیار کرنا اور ہمیشہ فلسفیانہ زبان کا استعمال ہم میں ایک شبہ پیدا کر دیتا ہے۔ ابن جوزی؛ قاضی عیاض اور راسخ العقیدہ مکتب کے متکلمین نے ان کو علی اعلان ملحد کا لقب دیا تھا، اور عیاض نے تو یہاں تک حکم دیدیا کہ ان کے فلسفہ و کلام کی تمام تصانیف جو ہسپانیہ میں موجود تھیں تلف کر دی جائیں۔

لہٰذا یہ ظاہر ہے کہ عقلیت کی منطق نے خدا کی شخصیت کے تصور کو منہدم کر دیا اور الوہیت کو ایک ناقابل تحدید کلیہ میں تحویل کر دیا۔ لیکن عقلیت کے خلاف جو تحریک شروع ہوئی تھی اُس نے شخصیت کے عقیدہ کو تو برقرار رکھا لیکن فطرت کی خارجی حقیقت کے تصور کو مٹا دیا۔ نظام نے "خارجیت سالمات" کا نظریہ پیش کیا تھا۔ اس کے باوجود عقلیین کے ہاں سالمہ ایک مستقل اور خارجی حقیقت[۳۵] رکھتا ہے۔ اور اشاعرہ کے نزدیک اس کو مشیت ایزدی کے

[۳۵] ابن حزم۔ جلد پنجم صفحہ ۶۳ و صفحہ ۶۴ جہاں مصنف نے اس نظریہ کو بیان کرکے اس پر تنقید کی ہے۔

ایک گزرتے ہوئے لمحہ کی حیثیت دی گئی ہے۔ ان میں سے ایک تو فطرت کی حمایت میں علم الکلام کے تصورِ خدا کا ابطال کرنا چاہتا ہے، اور دوسرا خدا کے مذہبی تصور کی تائید میں فطرت کو قربان کر دیتا ہے۔ لیکن ایک صوفی جو خدا کی محبت میں سرشار ہے اور اپنے زمانہ کے کلامی مناقشوں سے اپنے آپ کو الگ رکھتا ہے وہ ہستی کے دونوں پہلوؤں کی تائید کرتا، ان پر روحانی رنگ چڑھاتا اور کُل کائنات کو خدا ہی کی جلوہ آرائی خیال کرتا ہے۔ یہ ایسا اعلیٰ ترین تصور ہے جو مذکورالصدر تصورات کے متخالف اطراف کو ملا دیتا ہے۔ عقلیت، جس کو صوفیا نے "پائے چوبین" سے تعبیر کیا ہے آخری مرتبہ الغزالی میں رونما ہوتی ہے، جن کی بے چین روح نے عقلیت کے سنسان ریگ زار میں ایک مدت تک بھٹکنے کے بعد جذباتِ انسانی کی گہرائیوں میں سکون حاصل کیا۔ ان کی ارتیابیت کا مطمحِ نظر یہ تھا کہ ایک اعلیٰ مبداءِ علم کی ضرورت کو ثابت کیا جائے نہ کہ محض اسلامی علم الکلام کے عقائد کی حمایت۔ یہی وجہ تھی کہ اس زمانہ کے تمام تفکری میلانات پر تصوف کو فتح حاصل ہوئی۔

الغزالی نے اپنے ملک کے فلسفہ میں جو کچھ اضافہ کیا ہے اس کا پتہ اُن کی چھوٹی سی کتاب "مشکوٰۃ الانوار" سے چل سکتا ہے، جس میں انہوں نے قرآن کی اس آیت اَللّٰہُ نُوْرُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ۔ (خدا آسمان و زمین کا نور ہے) سے بحث شروع کر کے جبلّی طور پر ایرانی تصور کی طرف رجوع ہو گئے جس کے زبردست

شارح الاشراقی گزرے ہیں۔ اس کتاب میں ان کی یہ تعلیم ہے کہ حقیقی وجود صرف نور ہی ہے، اور عدم سے بڑھ کر کوئی ظلمت نہیں۔ لیکن نور کی حقیقت یا اقتضاء ظہور ہے۔ یہ نور ظہور کی صفت سے متصف ہے، جو ایک نسبت ہے[۳۲۶]۔ "کائنات ظلمت سے خلق کی گئی ہے۔ جس پر خدا نے خود اپنا نور ڈالا ہے[۳۲۷]۔ اس کے مختلف حصے کم یا زیادہ مرئی اس لئے ہیں کہ ان پر کم یا زیادہ روشنی پڑی ہے۔ جس طرح اجسام تاریک، مبہم، یا منور ہونے کی حیثیت سے ایک دوسرے سے مختلف ہیں اسی طرح انسانوں میں بھی فرق و اختلاف ہے۔ بعض ایسے لوگ ہیں جو دوسری انسانی ہستیوں پر اپنی روشنی ڈالتے ہیں۔ اور اسی لئے قرآن میں پیغمبر علیہ السلام کو شمع منور کہا گیا ہے۔

مادی آنکھ ہستی مطلق یا نور حقیقی کے صرف خارجی مظہر کو دیکھ سکتی ہے۔ انسان کے دل میں ایک باطنی آنکھ بھی ہے جو برخلاف مادی آنکھ کے اپنے آپ کو بھی اسی طرح دیکھ سکتی ہے جس طرح کہ دوسری اشیاء کو۔ یہ ایسی آنکھ ہے جو محدود سے آگے بڑھ کر مظاہر کا پردہ چاک کر دیتی ہے۔ یہ خیالات محض جراثیم تھے جو الاشراقی کے فلسفۂ اشراق یا "حکمت اشراق" میں نشو و نما پا کر بار آور ہوئے۔ اشاعرہ کے فلسفہ کا یہ ماحصل تھا۔

اس رد عمل کا ایک کلامی نتیجہ یہ نکلا کہ اس نے اُس آزاد خیالی کے نشو و نما کو

---

[۳۲۶] مشکوٰۃ الانوار، ورق ۳ (الف)۔ [۳۲۷]۔ اس خیال کی تائید میں الغزالی ایک حدیث پیش کرتے ہیں۔ ایضاً

روک دیا جو مذہب کی اصابت کو منہدم کرنے کی طرف مائل تھا۔ ہم کو زیادہ تر اشاعرہ کے طریقۂ فکر کے خالص عقلی نتائج سے سروکار ہے، اور یہ خاص طور پر دو ہیں :۔

(۱) دسویں صدی کے آغاز میں جب کہ اشاعرہ نے عقلیت کی عمارت کو کلیتہً منہدم کر دیا تھا ہم کو ایک ایسے میلان کا پتہ چلتا ہے جس کو ہم ایجابیت سے تعبیر کر سکتے ہیں۔ البیرونی (المتوفی ۱۰۴۸ء [۴۸]) اور ابن ہیثم [۴۹] نے عمل اور ردِّ عمل کے درمیان ایک وقفہ کو تسلیم کر کے جدید تجربی نفسیات کی پیش بینی کی تھی اور فوق الحس اشیاء کی ماہیت کی

---

[۴۸] ۔البیرونی نے آریہ بھٹا کے پیروئن کی حسب ذیل تعلیم کو پسند کر کے اُس کی تشریح کی ہے۔ ہمارے لئے صرف انہی چیزوں کا جاننا کافی ہے جو آفتاب کی شعاعوں سے روشن ہو جاتی ہیں اس کے آگے جو کچھ بھی ہے، خواہ اُس کی وسعت کتنی ہی بڑی ہو ہم اُس سے فائدہ نہیں اُٹھا سکتے۔ جن چیزوں تک آفتاب کی شعاعیں نہیں پہونچتیں۔ حواس ان کا ادراک نہیں کر سکتے۔ حواس جن چیزوں کا ادراک نہیں کر سکتے ہم ان کو جان بھی نہیں سکتے۔ اس سے ہم معلوم کر سکتے ہیں کہ البیرونی کا فلسفہ کیا تھا۔ صرف حسی ادراکات سے جن میں عقل ناطق ترتیب و تنظیم پیدا کرتی ہے۔ علم حاصل ہو سکتا ہے۔

[۴۹] ۔اس کے علاوہ ابن ہیثم کے نزدیک صداقت صرف وہی ہے جو بطور مواد کے ادراک کرنے والے حواس کے آگے پیش ہو اور اس کو فہم حاصل کرتی ہو۔ پس منطقی لحاظ سے صداقت ایک تنظیم یافتہ ادراک ہے (بوئر کی "فلسفۂ اسلام" صفحہ ۱۵۰)

تحقیق سے دست بردار ہو گئے تھے۔ انہوں نے مذہبی امور میں دانشمندانہ سکوت اختیار کیا تھا۔ الاشعری کے نزدیک ایسی چیزوں (فوق الحس) کا وجود تو ممکن تھا، لیکن ان کا منطقی جواز ناممکن تھا۔

باب چہارم

تصوریت اور عقلیت کے مابین تنازع

اشاعرہ نے ارسطو کے مادۂ اولیٰ کا جو ابطال کیا تھا، اور زمان و مکان و تعلیل کی ماہیت کے متعلق جو خیالات پیش کئے تھے اُن سے مناقشہ کی ایک ایسی زبردست روح بیدار ہوگئی جس سے صدیوں تک مسلمان مفکرین کی جماعتوں میں تفریق و اختلاف قائم رہا۔ اور بالآخر اس نے اپنے قوت کو ان فرقوں کی محض لفظی نزاکتوں میں زائل کردیا۔ نجم الدین الکاتبی (یہ ارسطو کا پیرو تھا، اس کے شاگرد فلاسفہ کہلاتے تھے، جو مدرسۂ متکلمین سے بالکل متمائز تھے) کی "حکمت العین" یا فلسفہ جوہر کی اشاعت نے اس ذہنی پیکار و تنازع میں اور شدت پیدا کردی، اور اس پر اشاعرہ و دیگر تصوری مفکرین کی جانب سے تنقیدیں ہونے لگیں۔ میں اُن اہم امور سے علی الترتیب بحث کروں گا جن کی نسبت ان دو مکاتب کو ایک دوسرے سے اختلاف تھا۔

[illegible]

[illegible]

[illegible] ١١ [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

حسینی نے ہملٹن کی پیش بینی کی تھی۔ دوسرے حقیقیّن سے وہ اس امر پر مختلف الرائے تھے کہ کسی شئے کے نام نہاد و ناقابل علم جوہر کا بھی بدیہی علم ہوتا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ شئے واحد ہونے کی حیثیت[۵۳] سے بداہتہً ادراک کی جاتی ہے۔ ہم اپنے مفروضات ادراک کے مختلف پہلوؤں کا علی التواتر ادراک نہیں کرتے۔

(۲) حقیقیّن کہتے ہیں کہ تصورین تمام صفات کو محض ذہنی علائق میں تحویل کر دیتے ہیں۔ اِن کا استدلال اشیاء کے پوشیدہ جواہر کے ابطال اور اِس خیال کی طرف رہنمائی کرتا ہے، کہ اشیاء محض صفات کے متبائن مجموعات ہیں اور ان کی حقیقت صرف اِن کے مظاہر کے اِدراک پر مشتمل ہے۔ اس اعتقاد کے باوجود کہ اشیاء کلیتہً متبائن ہیں وہ وجود کا لفظ تمام اشیاء پر منطبق کرتے ہیں۔ یہ ایک کھلا ہوا اعتراف ہے کہ کوئی ایسا جوہر بھی ہے جو وجود کی مختلف صورتوں میں مشترک ہے۔ ابوالحسن الاشعری کہتے ہیں کہ یہ اِطلاق محض ایک لفظی سہولت ہے اور اس کا مطلب یہ نہیں کہ اشیاء کے باطنی توافق کو ظاہر کیا جائے۔ حقیقیّن کے نقطۂ نظر سے تصورین کے لفظ وجود کے عمومی اطلاق کا یہ مطلب ہونا چاہیئے کہ کسی شئے کا وجود ہی اُس کا جوہر ہے یا یہ ایسی چیز ہے جو اشیاء کے پوشیدہ جوہر پر اضافہ کی گئی ہے۔ پہلا مفروضہ اشیاء کے متجانس ہونے کا کھلا اعتراف ہے، کیونکہ ہم یہ نہیں ان سکتے کہ ایسا وجود جو ایک شئے سے مخصوص ہے وہ اس

---

[۵۳] ایضاً ورق ۱۴ (ب)

وجود سے کلیۃً مختلف ہے جو دوسری شئے سے مخصوص ہے یہ مفروضہ کہ وجود کسی شئے کے جوہر پر ایک اضافہ ہے بالکل بے معنی ہے کیونکہ ایسی صورت میں جوہر کو ایسی چیز سمجھنا پڑے گا جو وجود سے مختلف و متمائز ہے۔ اور جوہر کا ابطال (اشاعرہ کے نقطۂ نظر سے) وجود و عدم کے امتیاز کو مٹا دے گا۔ اس کے سوا وجود کے اضافہ کئے جانے سے پیشتر خود جوہر کیا تھا؟ ہم کو یہ نہیں کہنا چاہیئے کہ جوہر واقعتاً وجود میں آنے سے پہلے وجود کو قبول کرنے کے لئے تیار تھا، کیونکہ اس بیان سے لازم آئے گا کہ "وجود" وجود میں آنے سے پہلے عدم میں تھا۔ اسی طرح یہ بیان کہ جوہر میں عدم کی صفت کو قبول کرنے کی قوت ہے، اس مہمل خیال کو مستلزم ہے کہ وہ (عدم) پیشتر ہی سے موجود تھا۔ لہٰذا وجود کو جوہر ہی کا ایک جزو سمجھنا چاہیئے۔ اگر وہ جوہر کا ایک جزو ہے تو جوہر کو مرکب سمجھنا پڑے گا۔ اس کے برخلاف اگر وجود جوہر سے خارج ہے تو یہ کوئی "ممکن" شئے ہوگی، کیونکہ یہ اپنے سوا کسی اور شئے پر قائم ہوگی ہر "ممکن" کی ایک علت ہوتی ہے۔ اگر یہ علت خود یہ جوہر ہے تو اس سے یہ نتیجہ لازم آئے گا کہ جوہر وجود میں آنے سے پیشتر ہی موجود تھا، کیونکہ علت کو معلول سے پہلے موجود ہونا چاہیئے۔ اگر وجود کی علت جوہر کے علاوہ کچھ اور ہے تو اس سے یہ لازم آتا ہے کہ خدا کے وجود کی توجیہہ بھی کسی ایسی علت سے کی جانی چاہیئے جو خدا کے جوہر سے علٰحدہ ہو۔ یہ ایسا مہمل نتیجہ ہے جو "واجب" کو "ممکن" بنا دیتا ہے۔[۵۲] کا یہ استدلال تصورین کے نقطۂ نظر کی غلط فہمی پر مبنی ہے۔

۵۲۔ ابن مبارک کی شرح ورق ۸۔ (ب)

وہ نہیں سمجھتے کہ تصورین نے کبھی یہ خیال نہیں کیا کہ وجود کسی شئے کے جوہر پر ایک اضافہ ہے، بلکہ وجود ان کے نزدیک جوہر کی عین ہے۔ ابن مبارک کہتا ہے کہ جوہر وجود کی علت ہے گو وہ بہ لحاظ زمانہ اس سے پہلے نہیں ہے۔ جوہر کی ہستی خود اُس کے وجود پر مشتمل ہے، وہ اپنے سوا کسی اور شئے پر قائم نہیں۔

واقعہ یہ ہے کہ دونوں فریق ایک صحیح نظریۂ علم سے کوسوں دُور ہیں۔ ایسے حقیقیُن جو لا ادری ہیں اور یہ تسلیم کرتے ہیں کہ اشیاء کے مظاہر و صفات کے عقب میں ضرور کوئی جوہر ہے جو بطور علت کے عمل کرتا ہے، وہ ایک کھلے تناقض کے مجرم ہیں۔ وہ یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ شئے کے عقب میں ایک ناقابل علم جوہر یا محل جوہری ہے جس کے متعلق ہم کو یہ علم ہے کہ وہ موجود ہے۔ اُن اشاعرہ نے جو تصورین تھے علم کے عمل کو سمجھنے میں غلطی کی۔ اُنہوں نے اُس ذہنی فعلیت کو نظر انداز کر دیا جس پر عمل مشتمل ہے۔ وہ ادراکات کو محض احضارات سمجھنے لگے، جو بقول ان کے منجانب خدا متعین کئے گئے ہیں۔ لیکن اگر ترتیب احضارات کی توجیہہ کے لئے ایک علت کا وجود ضروری ہے تو اس علت کو مادہ کی ابتدائی ساخت میں کیوں نہ تلاش کیا جائے، جیسا کہ لاک نے کیا تھا اس کے سوا یہ نظریہ کہ علم ان اشیاء کا محض ایک انفعالی ادراک یا آگہی ہے جو ذہن کے آگے پیش ہوتی ہیں، ہم کو چند ایسے ناقابل تسلیم نتائج تک لے جاتا ہے، جن کا اشاعرہ کو گمان تک نہ تھا۔

(ا) اُنھوں نے یہ نہیں خیال کیا کہ علم کا خالص ذہنی تصور غلطی کے امکان ہی کو مٹا دیتا ہے۔ اگر کسی شئے کا وجود صرف اِس واقعہ پر منحصر ہو کہ وہ ذہن کے آگے پیش ہو جائے تو یہ سمجھنے کی کوئی وجہ نہیں کہ یہ شئے اُس سے مختلف ہے جو ہمیں دکھائی دیتی ہے۔

(ب) اُنھوں نے یہ نہیں دیکھا کہ اُن کے نظریۂ علم کے مُطابق عالم مادی کے دیگر عناصر کی طرح خود ہمارے ابنائے جنس کی اس سے زیادہ کوئی اصلیت نہ رہے گی کہ وہ میرے ہی شعور کے مختلف احوال ہیں۔

(ج) اگر احضارات کے قبول کرنے ہی کا نام علم ہے تو خدا بھی جو احضارات کی علت ہے اور ہمارے علم کی تشکیل میں عملی حصہ لیتا ہے، ہمارے احضارات سے ناواقف رہے گا۔ اشاعرہ کے نقطۂ نظر سے یہ نتیجہ خود ان کے مسلک کے لئے مہلک ہے۔ وہ یہ نہیں کہہ سکتے کہ احضارات جب میرے ذہن میں باقی نہیں رہتے تو وہ خدا کے شعور میں باقی رہتے ہیں۔

جوہر کے متعلق ایک دوسرا سوال یہ ہے کہ آیا اُس کی کوئی علت بھی ہے، یا یہ بلا علت کے موجود ہے۔ ارسطو کے پیرو یا فلاسفہ نے، جیسا کہ اُن کے مخالفین نے عام طور پر اِن کو یہ لقب دیا تھا، یہ دعویٰ کیا ہے کہ اشیا کی تہہ میں جو جوہر ہے وہ بلا علت کے ہے۔ اشاعرہ کا خیال اس کے خلاف ہے ارسطا طالیسیّین کا خیال ہے کہ جوہر پر کوئی خارجی عامل اثر و عمل نہیں کر سکتا۔

؎ ابن مبارک کی شرح۔ ورق ۲۰ الف

الکاتبیی نے یہ بحث کی ہے کہ اگر انسانیت کا جوہر کسی خارجی فعلیت کے عمل و اثر کا نتیجہ ہوتا تو اس بات میں شک کرنا ممکن تھا کہ آیا یہ انسانیت، کا حقیقی جوہر بھی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ ہم اِس قسم کا شک ہی نہیں رکھتے۔ اِس سے یہ لازم آتا ہے کہ جوہر کسی ایسے عامل کی فعلیت، کا نتیجہ نہیں جو اس سے باہر ہے۔ تصورئین اپنی بحث کو حقیقیّن کے جوہر و وجود کے امتیاز سے شروع کر کے یہ کہتے ہیں کہ حقیقیّن کا طرزِ استدلال اس مہمل قضیہ کی طرف لے جائے گا کہ انسان بلا علت کے موجود ہے، کیوں کہ اُس کو حقیقیّن کے نقطۂ نظر کے مطابق دو ایسے جواہر وجود اور انسانیت کا مجموعہ سمجھنا پڑے گا جو بلا علت کے موجود ہیں۔

(ب) علم کی ماہیت

ارسطو کے پیرو اپنے اِس نقطۂ نظر کے مطابق کہ جوہر ایک مستقل خارجی حقیقت ہے، علم کی یہ تعریف کرتے ہیں کہ یہ "اشیائے[عہ] خارجی کی شبیہ یا تمثال کے حصول کا نام ہے"۔ وہ یہ بحث کرتے ہیں کہ کسی ایسی شئے کو خیال میں لانا ممکن ہے، جو خارجی حیثیت سے غیر حقیقی ہو اور اُس کو دوسری صفات سے متصف کیا جاسکتا ہو۔ لیکن جب ہم اس کو وجود کی صفت سے متصف کرتے ہیں تو واقعی وجود لازم ہو جاتا ہے، کیونکہ کسی شئے کی صفت کا اثبات خود اُس شئے کے اثبات کا ایک

عہ ابن مبارک ورق ۱۱ (الف)

جزو ہے۔ لہٰذا اگر کسی شئے پر وجود کی صفت کو محمول کیا جائے اور اس سے اس شئے کا واقعی وخارجی وجود لازم نہ آئے تو ہم خارجیت سے انکار کرنے پر مجبور ہو جاتے ہیں اور ہم کو یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ یہ شئے ذہن میں محض ایک تصور کی حیثیت سے موجود ہے۔ ابن مبارک کہتا ہے کہ کسی شئے کا اثبات خود اُس شئے کے وجود پر دلالت کرتا ہے۔ تصورین اثبات اور وجود کے مابین کوئی امتیاز نہیں کرتے۔ مندرجہ بالا استدلال سے اگر یہ نتیجہ مستنبط کیا جائے کہ شئے کو موجود فی الذہن سمجھنا چاہیئے تو اس کا کوئی جواز نہ ہوگا۔ "تصوری" وجود صرف خارجیت کے انکار سے لازم آسکتا ہے۔ لیکن اشاعرہ خارجیت سے انکار نہیں کرتے، کیوں کہ وہ علم کے متعلق یہ خیال کرتے ہیں کہ یہ عالم اور اپنے "معلوم" کی باہمی نسبت کا نام ہے جو خارجی حیثیت رکھتا ہے۔ الکاتبی کا یہ قضیہ کہ اگر کوئی شئے خارجی وجود نہ رکھتی ہو تو اُس کا وجود تصوری یا ذہنی ہوگا، ایک بدیہی تناقص ہے، کیوں کہ خود اس کے اصول کے مطابق ہر شئے جو تصور میں موجود ہے وہ خارجی حیثیت سے بھی موجود ہے۔[۵۵]

(ج) عدم کی ماہیئت :—

الکاتبی نے اِس قضیہ پر کہ "وجود خیر ہے اور عدم شر" تنقید و تبصرہ کیا ہے، جو اُس کے ہم عصر فلاسفہ میں عام طور پر تسلیم کیا جاتا تھا۔ وہ کہتا ہے کہ قتل کا

۵۵ ابن مبارک۔ ورق ۱۴ (الف)

شہ

موجود ہیں وہ ایجابی ہیں۔ لیکن ایسی صفت جس کا وجود جوہر سے علیحدہ نہیں سمجھا جاسکتا نہ تو موجود ہے نہ معدوم بلکہ ان دونوں کے بین بین ہے۔ اشاعرہ کا نقطۂ نظر اجمالی طور پر حسب ذیل ہے:۔

کوئی شئے یا تو اپنے وجود کا ثبوت رکھتی ہے، یا نہیں رکھتی۔
اگر نہیں رکھتی ہے، تو اس کو سلبی کہتے ہیں۔ اگر اُس کے وجود کا ثبوت ہے،
تو یہ جوہر ہوگی یا عرض۔ اگر یہ جوہر ہے اور اس میں وجود یا عدم کی صفت ہے۔
(یعنی ادراک میں آسکتی ہے یا نہیں آسکتی)، تو اُس کے مطابق وہ موجود یا معدوم ہوگی۔ اگر وہ عرض ہے تو پھر وہ موجود ہے نہ معدوم"۔[۱۱]

---

[۱۱] ابن مبارک کی شرح۔ ورق ۱۵ (ب)

باب پنجم

تصوّف

(۱)

تصوّف کا ماخذ اور قرآن سے اُس کا جواز

اثرات کے سلسلے کا سراغ لگانا جدید مستشرقین کا ایک عام شیوہ ہو گیا ہے۔ ایسی طرزِ تحقیق یقیناً ایک بڑی تاریخی قیمت رکھتی ہے بشرطیکہ ہم اس کی رہنمائی میں اس اساسی واقعہ کو نظر انداز نہ کر دیں کہ ذہن انسانی اپنی ایک مستقل انفرادیت بھی رکھتا ہے، اور خود بخود اپنے اندر سے ایسی صداقتوں کو نمو دے سکتا ہے جن کی صدیوں پہلے دوسرے اذہان نے بھی پیش بینی کی ہو۔ کوئی تصوّر کسی قوم کی روح میں جاگزیں نہیں ہو سکتا، تا وقتیکہ وہ ایک لحاظ سے خود اس قوم کا اپنا تصوّر نہ ہو۔ خارجی موثرات اِن تصوّرات کو ایک گہری غیر شعوری نیند سے بیدار کر سکتے ہیں لیکن

وہ کسی طرح عدم محض سے اس کو وجود میں نہیں لا سکتے۔

ایرانی تصورات کے ماخذ کے متعلق بہت کچھ لکھا جا چکا ہے۔ اس دلچسپ میدانِ تحقیق کے منکشفین نے اُن مختلف راستوں کے انکشاف میں اپنی قابلیت صرف کر دی جن سے گزر کر تصوّف کے اساسی تصورات ایک جگہ سے دوسری جگہ پہونچتے ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ اُنہوں نے اس اُصول کو بالکل نظر انداز کر دیا ہے کہ کسی قوم کے عقلی ارتقاء کے کسی مظہر کی اہمیت صرف اس وقت ذہن نشین ہو سکتی ہے جب کہ ہم اس قوم کے گذشتہ عقلی، سیاسی، و اجتماعی حالات کی روشنی میں اس پر نظر ڈالتے ہیں۔ فان کریمر اور ڈوزی نے ایرانی تصوف کا ماخذ ہندی ویدانت کو ٹھہرایا ہے، اور مرکلسن اس کو نو فلاطونیت سے ماخوذ سمجھتے ہیں۔ لیکن پروفیسر براؤن نے یہ خیال کیا تھا کہ یہ غیر جذبی سامی مذہب کے خلاف ایک آریائی ردِ عمل ہے۔ بہر حال میرے خیال میں یہ تمام نظریات ایک ایسے تصور تعلیل کے تحت وضع کئے گئے ہیں جو قطعاً غلط ہے۔ یہ کہ ایک معینہ مقدار ا ایک دوسری معینہ مقدار ب کی علت ہے یا اُس کو پیدا کرتی ہے ایک ایسا قضیہ ہے جو حکمیاتی (سائنٹفک) اغراض کے لئے تو موزون ہو سکتا ہے لیکن جب اس کی رہنمائی میں ہم اُن کثیر التعداد حالات و شرائط کو نظر انداز کر دیتے ہیں جو واقعہ یا حادثہ کے عقب میں ہوتے ہیں، تو اس سے ہماری کل تحقیقات کو صدمہ پہونچتا ہے۔ مثلاً یہ کہنا ایک تاریخی غلطی ہوگی کہ بربریوں کے حملے سلطنت روما کے انتشار کا سبب تھے۔ اس

1

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible]

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible]

ہارون کے بیٹے (مامون اور امین) سیاسی اقتدار کے لئے ایک زبردست جنگ میں مصروف ہیں۔ اس کے کچھ زمانہ بعد ہی اسلامی ادبیات کے عہد زرّیں کو بابک کی مسلسل بغاوت سے ایک سخت صدمہ پہونچتا ہے۔ (۸۱۶ تا ۸۳۸ء) مامون کی حکومت کے ابتدائی زمانہ میں ایک دوسرا اجتماعی واقعہ ظہور میں آتا ہے جس کی سیاسی اہمیت بہت بڑی ہے، یعنی بعض آزاد ایرانی خاندانوں کے آغاز و استحکام کے ساتھ (طاہریہ، صفاریہ، سامانیہ) شعوبیہ کا مناقشہ شروع ہو جاتا ہے۔ غرض کہ یہ اور اسی قبیل کے دیگر حالات کی متحدہ قوت نے ایسے لوگوں کو جن کی سیرت زاہدانہ واقع ہوئی تھی اس مسلسل بے چینی کے منظر سے ہٹا کر ایک پُرسکون مراقبہ کی زندگی کی طرف رجوع کر دیا۔ اِن ابتدائی مسلمان مرتاضین کی حیات و فکر کی سامی نوعیت کے ساتھ ساتھ وحدت الوجود کا ایک وسیع نظریہ بتدریج وجود میں آگیا جس پر کم و بیش آریائی رنگ چڑھا ہوا تھا۔ اس نظریہ کا ارتقا ایران کی سیاسی آزادی کے نشوونما کے متوازی تھا۔

(۲) اسلامی عقلیت کے ارتیابی میلانات ابتداً بشّار ابن برد کی نظموں میں رونما ہوئے۔ یہ ایک نابینا ایرانی مشکک تھا جس نے آتش کو الوہیت کا درجہ دیا تھا، اس کو فکر کے تمام غیر ایرانی طریقوں سے نفرت تھی عقلیت میں ارتیابیت کے جو جراثیم پوشیدہ تھے انھوں نے بالآخر ایک ایسے مبدا علم کی طرف متوجہ ہونے پر مجبور کر دیا، جو فوق العقل ہے سب سے پہلے اس کا اثبات رسالہ قشیری میں

۱

کیا گیا (۹۸۶)۔ خود ہمارے زمانہ میں کانٹ کی "تنقید عقل خالص" کے سلبی نتائج نے جاکوبی اور شلائر ماخر کو مجبور کر دیا کہ مذہب کو حقیقت مثالی کے احساس پر مبنی کر دیں۔ اُنیسویں صدی کے تشکک کے لئے ورڈس ورتھ نے ذہن کی اُس پراسرار حالت کو منکشف کر دیا جس میں ہم بالکل روحانی ہستی بن کر اشیاء کی حیات کا راز معلوم کر لیتے ہیں۔

(۳) اسلام کے مختلف فرقوں جیسے حنفی (ابوحنیفہ المتوفی ۷۶۷ء) شافعی (الشافعی المتوفی ۸۲۰ء) مالکی (المالک المتوفی ۷۹۵ء) اور مذہب تشبیہ کے پیرو حنبلی (ابن حنبل المتوفی ۸۵۵ء) کا خشک تقدس جو آزاد خیالی کا سخت ترین دشمن تھا۔ المامون کے بعد عوام پر اسی کی حکومت رہی۔

(۴) مختلف فرقوں کے نمائندوں کے مابین مذہبی مناظرے جو المامون کی سرپرستی میں ہوا کرتے تھے، اور خاص کر وہ تلخ دینیاتی مناقشہ جو اشاعرہ اور علمبرداران عقلیت کے مابین واقع ہوا تھا۔ اس کا نتیجہ نہ صرف یہ ہوا کہ مذہب کو انہی فرقوں کی حد تک محصور کر دیا گیا بلکہ اُن معمولی مناقشات سے بالاتر ہونے کی روح بیدار ہوگئی۔

(۵) دور عباسیہ کے ابتدائی زمانہ میں عقلیت کے میلان کے اثر سے مذہبی جوش بتدریج ٹھنڈا ہونے لگا، اور دولت کی روز افزوں فراوانی سے اخلاقی احساس دبتا گیا، اور اسلام کے اعلیٰ طبقوں میں مذہبی زندگی سے بے اعتنائی برتی

جانے لگی۔

(۶) مسیحیت زندگی کے ایک قابل عمل نصب العین کی حیثیت سے موجود تھی خاص کر عیسائی راہبوں کی واقعی زندگی نہ کہ اُن کی مذہبی تصوریت نے ابتدائی اسلامی اولیا کے اذہان پر بہت گہرا اثر ڈالا۔ دنیا سے ان کی بے تعلقی گو وہ بذات خود بہت ہی دل کش ہے لیکن میرے خیال میں یہ اسلامی روح کے بالکل منافی ہے۔

تصوف کا خاص طور پر یہی ماحول تھا۔ جن حالات کا اوپر ذکر کیا گیا ہے اُن کے متحدہ عمل ہی میں ہم کو صوفیانہ تصورات کے ماخذ و نمو کا سراغ لگانا چاہیئے۔ ان حالات کی واقفیت سے اور یہ معلوم کر لینے کے بعد کہ ایرانی، ذہن میں توحید کی طرف باطنی میلان تھا، تصوف کی پیدائش اور نشو و نما کے واقعہ کی پوری توجیہہ ہو سکتی ہے۔ اگر ہم اُن حالات کا مطالعہ کریں جو نوفلاطونیت کے وجود میں آنے سے پہلے موجود تھے تو ہم کو معلوم ہو جائے گا کہ ایک قسم کے حالات ایک ہی قسم کے نتائج پیدا کرتے ہیں۔ بربریوں کے حملوں نے، جو محلات کے شہنشاہوں کو خیموں کے شہنشاہ بنا رہے تھے، تیسری صدی کے اوائل میں ایک بالکل سنجیدہ حیثیت اختیار کرلی۔ خود فلاطینوس اپنے زمانہ کی سیاسی بے چینی کا ذکر ایک خط میں کرتا ہے جو فلیکس کا موسومہ[1] ہے۔ جب وہ اپنے وطن اسکندریہ

[1]۔ ہم کو یہ خبر ملی ہے کہ ولیرین کو شکست ہو گئی اور وہ سپیر کے ہاتھ قید ہو گیا ہے۔ فرنک، المانی، گاتھ، اور ایرانیوں کی دھمکیاں روما کے لئے خطرناک ہیں۔ فلاطینوس کا خط فلیکس کے نام۔ اس کا حوالہ Vaughan نے اپنی کتاب "ہم نصف گھنٹہ صوفیا کے ساتھ" میں دیا ہے۔

نظر ڈالتا ہے تو اُس کو رواداری اور مذہبی زندگی سے بے اعتنائی کی علامات ہر جگہ دکھائی دیتی ہیں۔ اس کے بعد روما کی، جو مختلف اقوام کا اکھاڑہ بن گیا تھا، زندگی میں اسی طرح سنجیدگی کا فقدان پایا جاتا ہے۔ اور سوسائٹی کے اعلیٰ طبقوں کی سیرت میں کمزوری پیدا ہو جاتی ہے۔ اعلیٰ تعلیم یافتہ طبقہ میں فلسفہ کا مطالعہ فلسفہ کی خاطر نہیں بلکہ ادبیات کے ایک شعبہ کی حیثیت سے کیا جاتا تھا۔ Antiochus کے اس میلان سے کہ ارتیابیت اور رواقیت کو مخلوط کر دیا جائے سکس ٹس امپریکس متاثر ہو کر پیرہو کی قدیم غیر مخلوط ارتیابیت کی تعلیم دے رہا تھا۔ اسی عقلی مایوسی نے فلاطینوس کو مجبور کر دیا کہ صداقت کو الہام میں تلاش کرے، جو فکر سے بالاتر ہے۔ اس کے سوا رواقی اخلاق جن کی نوعیت خشک اور غیر جذبی تھی اور عیسیٰ کے پیروؤں کا تقدس جو طویل اور خونخوار ظلم و تعدی سے بے خوف ہو کر دنیائے روما کو امن و محبت کا پیغام دے رہے تھے، ایسی چیزیں تھیں جن کی وجہ سے یہ لازمی تھا کہ بت پرستوں کے تفکر کی اس طرح تفسیر کی جائے کہ اس سے زندگی کے قدیم نصب العین کا احیا ہو سکے، اور لوگوں کی جدید روحانی ضروریات کی تشفی ہو جائے۔ لیکن مسیحیت کی اخلاقی قوت بہت ہی زبردست تھی۔ نوفلاطونیت کی نوعیت زیادہ تر[۲] مابعد الطبیعی

[۲] وجد کا عنصر جو بعض اذہان کو متاثر کر سکتا تھا اس کو نوفلاطونیت کے متاخر معلمین نے پس پشت ڈال دیا۔ اسی وجہ سے وہ محض ایک نظام فکر بن کر رہ گیا، اور اس میں کوئی انسانی دلچسپی نہیں رہی۔ وٹاکر کہتا ہے کہ صوفیانہ وجد اس مکتب کے متاخر معلمین کے لئے نہ صرف ناقابل حصول بلکہ نہایت دشوار تھا، اور یہ میلان ترقی کرتا گیا کہ یہ اس دنیا میں ناقابل حصول ہے۔" "نوفلاطونیت" صد ۱۰۱

۱

تھی۔ عوام کے لئے اِس کا کوئی خاص پیغام بھی نہ تھا، اور یہی وجہ تھی کہ غیر مہذب بربریوں کی اِس تک رسائی نہ ہو سکی۔ ان بربریوں نے مظلوم عیسائیوں کی واقعی زندگی سے متاثر ہو کر مسیحیت کو قبول کر لیا، اور قدیم سلطنت کے کھنڈروں میں سے ایک جدید سلطنت تعمیر کرنی شروع کی۔ ایران میں بھی مختلف تہذیبوں اور مختلف تصورات کے نشو و نما کے اثر نے بعض اذہان میں یہ مبہم سی خواہش پیدا کر دی کہ اسلام کی بھی اسی طرح تفسیر کی جائے اس میلان نے مسیحی نصب العین اور مسیحی اوری تفکر کو بتدریج اپنے اندر جذب کر لیا تھا، اور قرآن میں اُس کو ایک مستحکم بنیاد بھی مل گئی تھی۔ مسیحیت کی پھونکوں کے آگے یونانی تفکر کا پھول مُرجھا گیا۔ لیکن ابن تیمیہ کی ہجو آمیز آتش نفسی ایرانی پھول کی تازگی کو چھو تک نہ سکی اول الذکر کو بربریوں کے حملوں کا سیلاب بہالے گیا، اور آخر الذکر نے تاتاری انقلاب سے غیر متاثر رہ کر اپنے آپ کو برقرار رکھا۔

صوفیا نے اِسلام کی جو تفسیر کی ہے اس کی غیر معمولی قوت کی توجیہہ اُسی وقت ممکن ہے، جب کہ تصوف کی جامع اور محیط تشکیل پر غور کیا جائے۔ سامی قوم کے ہاں نجات کا جو اُصول تھا اُس کو مختصراً ان الفاظ میں بیان کر سکتے ہیں "اپنے ارادہ کو متبدل کر دو" جس کے یہ معنے ہیں کہ سامی قوم ارادہ کو روح انسانی کا جوہر خیال کرتی تھی۔ اِس کے برخلاف ہندی ویدانتی یہ تعلیم دیتا ہے کہ آلام کی وجہ یہ ہے کہ ہم کائنات کے متعلق غلط نقطۂ نظر اختیار کرتے ہیں لہذا وہ ہماری عقل کو

[illegible]

کوشش کرتا ہے، اور دوسری طرف وہ اسلام سے بے تعلق ہونا نہیں چاہتا، اور کائنات سے متعلق اپنے نقطۂ نظر کا جواز قرآن سے پیش کرتا ہے۔ وہ اپنے مقام پیدائش کے جغرافی موقع و محل کی طرح خود بھی آریائی و سامی مذاہب کے اثرات کے وسط میں واقع ہے، اور دونوں طرف سے وہ تصورات کو اپنے اندر جذب کر لیتا ہے لیکن خود ان پر بھی اپنی شخصیت کا رنگ چڑھا دیتا ہے۔ اس کی نوعیت زیادہ تر آریائی ہے نہ کہ سامی۔ لہذا یہ واضح ہو گیا ہو گا کہ تصوف کی قوت کا راز اس بات میں پوشیدہ ہے کہ فطرتِ انسانی کے متعلق اس کا نقطۂ نظر بہت ہی جامع و مکمل ہے۔ اور اسی نقطۂ نظر پر وہ مبنی بھی ہے۔ یہ راسخ العقیدہ لوگوں کے ظلم و تعدی اور سیاسی انقلابات میں سے صحیح و سلامت نکل آیا، کیوں کہ یہ فطرتِ انسانی کے تمام پہلوؤں کو متاثر کرتا ہے۔ وہ اپنی دلچسپی کو ایسی زندگی پر مرتکز کر دیتا ہے جو انکاری خودی پر مشتمل ہے اور ساتھ ہی ساتھ آزاد خیالی کے میلان میں مزاحمت بھی نہیں کرتا۔

میں اجمالی طور پر یہ بتلاؤں گا کہ صوفی مصنفین اپنے خیالات کو قرآن کے نقطۂ نظر سے کس طرح جائز قرار دیتے ہیں۔ یہ ثابت کرنے کے لئے کوئی تاریخی شہادت موجود نہیں ہے کہ پیغمبر عرب نے فی الواقعی حضرت علیؓ یا حضرت ابو بکرؓ کو کوئی باطنی علم سکھلایا تھا۔ بہر صورت صوفیا کا یہ دعویٰ ہے کہ پیغمبر علیہ السلام نے قرآن کی تعلیم کے ماسوا ایک باطنی تعلیم (حکمت) بھی دی تھی۔

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

اللہ من حبل الورید۵۶ - اسی طرح قرآن کی تعلیم ہے کہ اس "غیب" کی اصلی ماہیت خالص نور ہے۔ اللہ نور السموات والارض۵۷ اس سوال کے متعلق کہ آیا نور اولیٰ شخصی ہے، قرآن نے شخصیت کے تصور کو مختلف عبارتوں میں پیش کرنے کے باوجود مختصر الفاظ میں یہ جواب دیا ہے کہ لیس کمثلہ شیء۵۸ -

یہ چند خاص آیات ہیں جن کی بنا پر صوفی مفسرین نے کائنات کے ایک وحدت الوجودی نقطۂ نظر کو نمود یا ہے۔ یہ لوگ روحانی تربیت کے حسب ذیل چار منازل پیش کرتے ہیں۔ اگر روح جس کو امرِ ربی کہا جاتا ہے (قل الروح من امر ربی)۵۹ ادنیٰ درجہ سے ترقی کرکے اشیاءِ عالم کے مبداء سے اتحاد ووصل کی خواہش کرے تو اس کو ان منازل میں سے ہوکر گذرنا پڑتا ہے۔

(۱) ایمان بالغیب۔

(۲) غیب کی جستجو۔ اگر ان عجیب وغریب مظاہر قدرت کا مشاہدہ کیا جائے تو تحقیق وجستجو کی روح اپنی نیند سے بیدار ہو جاتی ہے۔ افلا ینظرون الی الابل کیف خلقت ۰ والی السماء کیف رفعت ۰ والی الجبال کیف نصبت۶۰ -

---

۵۶ - سورۃ ق - آیت ۱۵ -

۵۷ - سورۃ النور - آیت ۳۵ -

۵۸ - سورۃ الشوریٰ - آیت ۹ -

۵۹ - سورۃ الاسریٰ - آیت ۸۷ - ۶۰ سورۃ الغاشیۃ - آیت ۱۷، ۱۸، ۱۹ -

(۳) علم الغیب۔ جیسا کہ ہم اوپر بتا چکے ہیں، یہ اُس وقت حاصل ہوتا ہے جب ہم اس کو اپنی روح کی گہرائیوں میں تلاش کرتے ہیں۔

(۴) تحقق۔ اعلیٰ درجہ کے تصوّف میں یہ عدل و احسان کی مسلسل مشق سے حاصل ہوتا ہے۔

اِنَّ اللّٰہَ یَاْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْاِحْسَانِ وَاِیْتَآءِ ذِی الْقُرْبٰی وَیَنْھٰی عَنِ الْفَحْشَآءِ وَالْمُنْکَرِ وَالْبَغْیِ یَعِظُکُمْ لَعَلَّکُمْ تَذَکَّرُوْنَ[۱۱]۔

تاہم یہ ذہن نشین رکھنا چاہیئے کہ مابعد کے صوفیانہ فرقوں نے (جیسے نقشبندیہ) اس تحقق کو حاصل کرنے کے دوسرے ذرائع بھی ایجاد کئے، یا یوں کہو کہ ہندی ویدانتیوں سے ان کو مستعار لیا۔ کندالینی[۱۲] کے ہندی نظریہ کی تقلید میں انہوں نے یہ تعلیم دی کہ جسم انسانی میں مختلف رنگوں کی روشنی کے چھ مراکز ہیں۔ صوفی کا مطمح نظر یہ ہوتا ہے کہ مراقبہ کے چند طریقوں کے استعمال سے اِن کو متحرک کرے، اور اس کے ذریعہ رنگوں کی ظاہری کثرت و تعدد میں سے بالآخر اُس اساسی نور کو تحقق

۱۱۔ سُوْرَۃُ النَّحْل۔ آیت ۹۲۔

۱۲۔ ویبر نے حسبِ ذیل خیال لاسن کی سند پر پیش کیا ہے: "البیرونی نے پتن جلی کی تصنیف کا گیارہویں صدی کے آغاز میں عربی زبان میں ترجمہ کیا۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس نے سانکھیا سوترا کا بھی ترجمہ کیا تھا لیکن جو باتیں ان تصانیف میں مذکور ہیں وہ اصل سنسکرت نسخوں سے مطابقت نہیں رکھتیں۔ (تاریخ ادبیات ہند صفحہ ۲۲۹)

[illegible]

[illegible]

[illegible]

لیکن بعض کا یہ دعویٰ ہے کہ حقیقت دراصل فکر، نور، یا علم ہے لہذا صوفیانہ تفکر کے تین پہلو ہیں۔

(ا) حقیقت بطور شاعر الذات ارادہ کے

تاریخی ترتیب کے لحاظ سے ان میں سے پہلا نقطۂ نظر وہ ہے جس کے نمائندے شقیق بلخی، ابراہیم ادہم، اور رابعہ وغیرہ گذرے ہیں۔ یہ مکتب حقیقتِ انتہائی کو "ارادہ" اور کائنات کو اِس "ارادہ" کی محدود فعلیت خیال کرتا ہے۔ یہ درحقیقت توحیدی نقطۂ نظر ہے، اور اسی لئے اس کی نوعیت زیادہ تر سامی ہے۔ اِس مکتب کے صوفیا کے نصب العین میں طلب علم غالب نہیں ہے بلکہ تقدس، دُنیا سے بے تعلقی، اور خدا سے گہری محبت، جو گناہ کے شعور سے پیدا ہوتی ہے، اِن کی زندگی کے مخصوص خط و خال میں سے ہے۔ اِن کا مقصد فلسفیانہ غور و فکر نہیں بلکہ زندگی کا ایک نصب العین قائم کرنا ہے۔ لہذا ہمارے نقطۂ نظر سے ان کی کچھ زیادہ اہمیت نہیں ہے۔

(ب) حقیقت بطور جمال کے

نویں صدی کے آغاز میں حضرت معروف کرخی نے تصوف کی یہ تعریف کی ہے کہ "یہ حقائق ربانی کا [illegible] ہو جاتا ہے کہ ایمان

۱۳ نکلسن نے تصوف کی مختلف تعریفات کو جمع کیا ہے۔ دیکھو رائل ایشیاٹک سوسائٹی کا جرنل اپریل ۱۹۰

کائنات کے متعلق جب یہ نقطۂ نظر قائم ہوا تو اس کا براہ راست نتیجہ غیر شخصی جذب کے تصور کی صورت میں برآمد ہوا۔ سب سے پہلے یہ تصور بایزید بسطامی میں رونما ہوا[۱۱] اور یہ اس مکتب کے مابعد کے مخصوص خط و خال میں سے ہے۔ اس تصور کے نشو و نما پر اُن ہندو زائرین کا اثر پڑا ہوگا جو ایران میں سے ہوتے ہوئے اُن بدھی مندروں کو جایا کرتے تھے۔ جو اس وقت باکو[۱۲] میں موجود تھے۔ اس مکتب کو حسین منصور نے بالکل وحدت الوجودی بنا دیا اور ایک سچے ہندو ویدانتی کی طرح انا الحق (اہم برہما اسمی) چلا اُٹھا۔

صوفیا کے اس مکتب کے نزدیک انتہائی حقیقت یا "حسن ازلی" اِن معنوں میں لامحدود ہے کہ یہ "آغاز و انتہا، چپ و راست، تحت و فوق وغیرہ جیسے قیود سے کلیتہً پاک[۱۳] ہے"۔ "جوہر و عرض کا امتیاز لامحدود میں قائم نہیں رہتا" جوہر اور ر

[۱۱]۔ بدھ مت کی ترقی کے متعلق گیگر کہتا ہے کہ "ہم کو معلوم ہے کہ سکندر کے بعد کے زمانہ میں بدھ مت کو ایران میں بڑی قوت حاصل ہو گئی تھی اور اس کے پیرو طبرستان تک پھیلے ہوئے تھے۔ یہ بات تو خاص طور پر یقین کرنے کے قابل ہے کہ بدھ مت کے اکثر پیشوا باختر میں بھی پائے جاتے ہیں۔ یہ صورت حال جو غالباً پہلی صدی ق م میں ظہور پذیر ہوئی تھی ساتویں صدی عیسوی تک باقی رہی۔ ظہور اسلام نے کابل اور باختر میں بدھ مت کی ترقی کو مسدود کر دیا۔ زرتشت کے افسانہ کے آغاز کو، جیسا کہ دقیقی نے پیش کیا ہے، اس دور میں جگہ دینی چاہیئے (مشرقی ایرانیوں کی تہذیب جلد دوم صفحہ ۱۷۰)

[۱۲]۔ مقصد اقصیٰ از نسفی۔ ورق ۸ (ب)۔

ہی ہو۔ ایک خزانہ کی مالک ہو لیکن مفلس مر رہی ہو۔"

لہذا فراق و جدائی کا احساس ایک لاعلمی ہے۔ اور "غیریت" محض ایک التباس اور خواب و سایہ ہے۔ یہ تفریق اُس نسبت کی وجہ سے پیدا ہوئی ہے جو ہستیٔ مطلق کو اپنی ذات کا تعقل کرنے کے لئے لازمی تھی۔ اس مکتب کے امامِ اعظم "رومی کامل" ہیں جیسا کہ ہیگل آپ کو ملقب کرتا ہے۔ آپ نے عالم کے قدیم نوفلاطونی تصور کو لے لیا جو ہستی کے مختلف دائروں میں عمل پیرا ہے، اور اس کو جدید رنگ میں اس طرح پیش کیا کہ کلاڈ نے اپنی کتاب "افسانۂ تخلیق"[1] میں آپ کے اشعار کو جگہ دی ہے۔ میں آپ کے اُن مشہور اشعار کو یہاں درج کرتا ہوں تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ اس شاعر نے ارتقار کے جدید تصور کی کس قدر کامیابی سے پیشین گوئی کی تھی۔ اس کو وہ اپنی تصوریت کا ایسا پہلو سمجھتے ہیں جو حقیقت پر مبنی ہے:—

آمدہ اوّل بہ اقلیمِ جماد — وز جمادی در نباتی اوفتاد
سالہا اندر نباتے عمر کرد — وز جمادی یاد ناورد از نبرد
وز نباتی چوں بہ حیواں اوفتاد — نامدش حالِ نباتی ہیچ یاد
جز ہماں میلے کہ دارد سوی آں — خاصہ در وقتِ بہار ضیمراں
باز از حیواں سوئے انسانیش — می کشد آں خالقے کہ دانیش

[1] Story of Creation

[illegible]

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible]

[illegible] [illegible]
[illegible] [illegible]
[illegible] [illegible]

[illegible]

بالکل جدید اور عربی فلسفہ ہی کی ذاتی پیداوار ہے"۔

اوپر جو اجمالی تشریح گذر چکی ہے اس سے ظاہر ہوگا کہ یہ طرز تفکر تین اساسی تصورات پر مشتمل ہے۔

(ا) یہ کہ انتہائی حقیقت کا علم فوق الحسی حالت شعور کے ذریعہ ہو سکتا ہے۔

(ب) یہ کہ انتہائی حقیقت غیر شخصی ہے۔

(ج) یہ کہ انتہائی حقیقت واحد ہے۔

اِن تصورات کے مقابلہ میں حسب ذیل اُمور کو رکھا جا سکتا ہے۔

(۱) لا ادریت کا رد عمل جس کا ظہور ایران کے ایک مشہور شاعر عمر خیام (بارہویں صدی) میں ہوا، جو عقلی مایوسی کی حالت میں چیخ اُٹھتا ہے:۔

آنہا کہ محیط فضل و آداب شدند　　　در کشف علوم شمع اصحاب شدند

رہ زین شب تاریک نہ بردند برون　　　گفتند فسانہ و در خواب شدند

(۲) تیرہویں صدی میں ابن تیمیہ اور اس کے پیروئین کا توحیدی ردعمل۔

(۳) تیرہویں صدی میں واحد محمدؒ کا تکثیری[1] ردعمل۔

اگر خالص فلسفیانہ نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو آخری تحریک بہت ہی دلچسپ ہے۔ تاریخ فکر چند عام قوانین ارتقاء کے عمل کو ہم پر واضح کر دیتی ہے، یہ قوانین مختلف اقوام کی عقلی تاریخ میں بھی پائے جاتے ہیں۔ جرمنی کے توحیدی نظامات فکر سے ہربارٹ کی

[1] Pluralistic

[illegible]

[illegible] (2)

[illegible]

یا جس کو منور کیا جائے۔ تصوف کے ماقبل مکتب نے نوفلاطونیت کو ترک کر دیا تھا۔
لیکن اس مکتب نے اس کو نئے نظامات فکر میں متبدل کر دیا۔ اس مکتب کی مابعد
الطبیعیات کے دو پہلو ہیں۔ ایک کی نوعیت تو بالکل ایرانی ہے۔ اور دوسرے
پر مسیحی اندازِ تفکر کا خاص طور پر اثر پڑا ہے۔ دونوں متفقہ طور پر یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ
تجربی کثرت و تعدد کے واقعہ سے یہ بات لازم آتی ہے کہ خود انتہائی حقیقت کی
ماہیت ہی میں ایک قوت تفریق موجود ہے۔ میں اب ان پر تاریخی ترتیب کے
ساتھ بحث کروں گا۔

۱۔ حقیقت بہ حیثیت نور کے۔ الاشراق

ایرانی ثنویت کی طرف رجعت

اسلامی علم الکلام میں یونانی جدلیات کے استعمال سے تنقید کی روح بیدار ہوگئی اس کا آغاز الاشراقی کے ساتھ ہوا، اور یہ الغزالی کی تشکیک میں کمل طور پر نمودار ہوگئی۔ عقلئین میں بھی نظام جیسے نقاد موجود تھے جنھوں نے یونانی فلسفہ کو من وعن تسلیم نہیں کیا بلکہ اس پر آزادی سے تنقید کی۔ تکلم و عقائد کے حامی الغزالی، الرازی، ابوالبرکات، اور آمدی وغیرہ نے یونانی فلسفہ کی پوری تعمیر پر حملے کئے، اور ابوسعید سیرانی، قاضی عبدالجبار، ابوالمعالی، ابوالقاسم، اور سب سے بڑھ کر دقیق النظر ابن تیمیہ اس قسم کے کلامی محرکات سے متاثر ہو کر یونانی منطق کی خلقی کمزوری کو منظر عام پر لانے لگے۔ یونانی فلسفہ کی تنقید میں ان مفکرین کو بعض قابل صوفیا جیسے شہاب الدین سہروردی سے بھی مدد ملی، انھوں نے اپنی ایک تصنیف میں جو "کشف الفضائح الیونانیہ" کے نام سے موسوم ہے، یونانی فلسفہ کا ابطال کر کے عقل خالص کی بیچارگی کو ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ عقلیت کے خلاف

اشاعرہ کے ردِ عمل کا یہ نتیجہ ہوا کہ اس سے ایک نظامِ مابعد الطبیعیات نمو پایا جس کے
بعض حصوں پر بالکل جدید رنگ چڑھا ہوا ہے، اس نے جدید غلامی کی زنجیروں
کو کلیۃً توڑ دیا۔ اِرڈمین[۱۱۲] کا یہ خیال ہے کہ مسلمانوں میں فارابی اور ابن سینا کے بعد
تفکر کی روح مضمحل ہو گئی، ان کے بعد فلسفہ ارتیابیت اور صوفیت میں جاکر دیوالیہ ہو گیا
اِرڈمین نے اس بات کو بالکل نظر انداز کر دیا ہے کہ فلسفۂ یونان پر مسلمانوں کی تنقید
سے ایک طرف تو اشاعرہ کی تصوریت وجود میں آئی اور دوسری طرف ایرانی تفکر
کی از سرِ نو تعمیر ہوئی۔ ایک ایسے نظامِ فلسفہ کی تعمیر ممکن تھی جس کی نوعیت بالکل
ایرانی ہو اور لازمی تھا کہ غیر ملکی تفکر منہدم ہو جاتا، یا ذہن پر اس کا جو تسلط تھا کم
ہو جاتا۔ اشاعرہ اور اسلامی عقائد کے دیگر حامیوں نے اس انہدام کو تکمیل تک
پہونچایا۔ الاشراقی جو آزادی کی پیداوار تھے فکر کی ایک جدید عمارت تعمیر کرنے کے لئے
آگے بڑھے لیکن انہوں نے اس جدید تعمیر میں پرانے مواد و مسالہ کو بالکل ترک نہیں
کیا۔ ان کا دماغ خالص ایرانی تھا اور یہ تنگ نظر سند کی دھمکیوں کی پروا نہ کرکے
اپنی آزاد خیالی کا ادعا کرتا ہے۔ ان کے فلسفہ میں قدیم ایرانی روایات، جن کا
جزوی اظہار طبیب رازی، الغزالی اور اسماعیلیہ فرقہ کی تصانیف میں ہوا
تھا، اپنے پیشروؤں کے فلسفہ سے اور اسلامی علم الکلام سے آخری مصالحت
کرنی کی کوشش کرتی ہیں۔

۱۱۲۔ "تاریخ فلسفہ" جلد دوم صفحہ ۳۶

شیخ شہاب الدین سہروردی جو شیخ الاشراق مقتول کے نام سے مشہور ہیں بارہویں صدی کے اوائل میں پیدا ہوئے۔ انہوں نے ماجد جیلی سے جو شارح الرازی کے اُستاد ہیں فلسفہ سیکھا، اور جب کہ یہ ابھی نوجوان ہی تھے اسلامی دنیا میں ایک مفکر کی حیثیت سے ان کا کوئی ہمسر نہ تھا۔ سلطان صلاح الدین کے بیٹے الملک الظاہر نے جو ان کا زبردست مداح تھا ان کو حلب میں مدعو کیا۔ یہاں اس نوجوان فلسفی نے اپنی آزاد آرا، و افکار کو اس طرح پیش کیا کہ اس زمانہ کے متکلمین میں اس سے زبردست رشک پیدا ہو گیا۔ خونخوار ادعایت کے اُن علاموں نے جو اپنی خلقی کمزوری سے واقف ہوتے ہیں، اور جو اپنی حمایت کے لئے زبردست قوت مہیّا رکھتے ہیں۔ سلطان صلاح الدین کو لکھا ہے کہ شیخ کی تعلیم اسلام کے لئے ایک خطرہ ہے، اور مذہبی مفاد کے لئے یہ لازمی ہے کہ اس فتنہ کو ابتدا ہی میں مٹا دیا جائے، سلطان اس پر راضی ہو گئے۔ ۳۶ سال کی عمر میں اس نوجوان ایرانی مفکر نے اس مُہلک ضرب کے آگے سر جُھکا دیا، جس نے اس کو شہیدِ حق بنا کر اس کے نام کو بقائے دوام عطا کیا۔ قاتلین تو مر چکے لیکن وہ فلسفہ جس کی قیمت خون سے ادا کی گئی تھی ابھی تک زندہ ہے، اور مخلص محبّانِ صداقت کو اپنی طرف کھینچتا ہے۔

فلسفۂ اشراق کے بانی کی خصوصیات میں سے اُس کی عقلی آزادی اور وہ دقیق النظری زیادہ نمایاں ہے جس کی وجہ سے وہ معمولی مواد و مسالہ سے ایک مکمل نظام تشکیل دیتا ہے، اور سب سے بڑھ کر یہ کہ وہ اپنے ملک کی فلسفیانہ روایات کے ساتھ

[illegible]

وجودیات

تمام موجودات کی انتہائی حقیقت نورِ قاہر ہے یعنے وہ ابتدائی نورِ مطلق جسکی ماہیت میں مستمر تجلی داخل ہے۔ نور سے زیادہ کوئی شئے مرئی نہیں اور مرئیت کی تعریف تحصیل حاصل[۲۲۵] ہے، لہذا نور کی ماہیت ظہور ہے۔ اگر ظہور ایک ایسی صفت ہے جو نور پر اضافہ کی گئی ہے تو اس سے لازم آئے گا کہ نور بذاتِ خود مرئی نہیں بلکہ یہ ایک ایسی شئے کے توسط سے مرئی ہو جاتا ہے جو بذاتِ خود مرئی ہے۔ اس سے یہ مہمل نتیجہ نکلتا ہے کہ نور کے سوا ایک اور شئے بھی ہے جو نور سے زیادہ مرئی ہے۔ لہذا نورِ اولی کے وجود کی علت خود اس نورِ اولی سے باہر نہیں۔ اس ابتدائی قوت کے علاوہ جو کچھ ہے وہ قائم بالغیر اور ممکن الوجود ہے۔ ظلمت کوئی ایسی متمائز شئے نہیں ہے جو کسی آزاد و قائم بالذات ماخذ سے ظہور پذیر ہوتی ہو۔ مجوسی مذہب کے نمائندوں کا یہ خیال کہ نور و ظلمت دو متمائز حقائق ہیں اور ان کو دو متمائز عوامل تخلیق خلق کرتے ہیں، ایک غلطی پر مبنی ہے۔ ایران کے قدیم فلاسفہ اُن زرتشتی پیشوایانِ مذہب کی طرح ثنوئین نہ تھے جنہوں نے اس خیال کی بنا پر کہ "ایک" اپنے اندر سے ایک سے زیادہ کو وجود میں نہیں لا سکتا،

[۲۲۵] ـ شرح انواریہ۔ الاشراقی کی حکمت الاشراق پر الہروی کی شرح۔ ورق ۱۰ (الف)

یہ قرار دیا تھا کہ نور و ظلمت کے دو مستقل ماخذ ہیں۔ ان دونوں کی باہمی نسبت تناقض
پر مبنی نہیں، بلکہ ان میں وجود و عدم کا تعلق ہے۔ نور کے اثبات ہی میں اُس کی
نفی پوشیدہ ہے، یعنی اپنے کو برقرار رکھنے کے لئے وہ ظلمت کو منور کر دیتا ہے۔
نورِ اولیٰ تمام حرکات کا مبدا و منفذ ہے، لیکن اُس کی حرکت تبدیلِ مقام نہیں
بلکہ منور کرنے کی خواہش حرکت کا باعث ہوتی ہے اور اِس کا جوہر بھی یہی ہے،
یہی خواہش نور کو بے چین کر دیتی ہے کہ اپنی شعاعوں کو تمام اشیاء پر منعکس کر کے
اِن میں زندگی کی ایک لہر دوڑا دے۔ اِس سے جو تجلیات ظہور پذیر ہوتی ہیں،
اُن کی تعداد لامحدود ہے۔ ایسی تجلیات جن کی روشنی میں شدت ہوتی ہے۔
وہ دوسری تجلیات کا ماخذ بن جاتی ہیں۔ اور بتدریج اُن کی روشنی میں انحطاط
شروع ہوتا ہے، اس کے بعد یہ تجلیات دوسری تجلیات کو پیدا کرنے کے قابل
نہیں رہتیں۔ یہ تمام تجلیات ایسے وسائل یا علم الکلام کی زبان میں ایسے ملائکہ
ہیں جن کے ذریعہ سے نورِ اولیٰ وجود کی لامحدود اقسام کو حیات و قیام عطا کرتا ہے۔
ارسطو کے پیروؤں نے غلطی سے عقول کی تعداد کو دس تک محدود کر دیا تھا۔ مقولاتِ
فکر کے شمار کرنے میں بھی اِن سے اسی طرح کی غلطی صادر ہوئی۔ نورِ اولیٰ کے امکانات
لامحدود ہیں، اور کائنات معہ اپنی کثرت و تعدد کے اُس لامحدودیت کا ایک جزوی
ظہور ہے جو اِس کے عقب میں پوشیدہ ہے۔ لہٰذا ارسطو کے مقولات محض اضافی
حیثیت سے صحیح ہیں۔ فکرِ انسانی کے لئے یہ ناممکن ہے کہ تصورات کی ان لامحدود

قسموں کو اپنی فہم کی گرفت میں لاسکے جن کے مطابق نورِ اولیٰ ان چیزوں کو منور کرتا ہے جو غیر نور ہیں۔ نورِ اولیٰ کی حسب ذیل تجلّیات میں ہم امتیاز کر سکتے ہیں:-

(۱) نورِ مجرد (یعنی انفرادی و کلّی عقل)۔ اس کی کوئی صورت نہیں، یہ اپنے سوا کسی اور شئے کی صفت نہیں بنتی (جوہر)۔ اس سے نور کی مختلف نیم شعوری، شعوری اور شاعر الذات صورتیں ظہور پذیر ہوتی ہیں، اور یہ بلحاظ تنویر ایک دوسرے سے مختلف ہوتی ہیں۔ ان کو اپنے ماخذ سے جس قدر قرب یا بُعد ہوتا ہے اُسی قدر اُن کی تنویر کم یا زیادہ ہوتی ہے۔ انفرادی عقل یا رُوح نورِ اولیٰ کی ایک دھندلی سی شبیہ یا عکس بعیدہ ہے۔ نورِ مجرد خود کو خود اپنے ذریعہ سے جانتا ہے، اور کسی "غیر انا" کا یہ محتاج نہیں ہوتا جو اس کے وجود کو منکشف کر سکے۔ شعور یا علم ذات نورِ مجرد کا جوہر ہے، یہی نورِ مجرّد کو نفیٔ نور سے متمائز کرتا ہے۔

(۲) نورِ عارضی (صفت) یہ ایسا نور ہے جس کی کوئی ایک صورت ہوتی ہے اور جو اپنے سوا کسی اور شئے کی صفت بننے کی قابلیت رکھتا ہے۔ (یعنی ستاروں کا نور یا دوسرے اجسام کی مرئیت)۔ نورِ عارضی یا صحیح معنوں میں نورِ محسوس، نورِ مجرّد ہی کا عکس بعیدہ ہے جو بُعد کی وجہ سے اپنی شدت کو کھو دیتا ہے۔ مسلسل انعکاس کا عمل درحقیقت مدّھم کرنے والا عمل ہے۔ متواتر تجلّیات بتدریج اپنی شدت کو کھو دیتی ہیں، اِس انعکاس کے سلسلہ میں ہم ایسی تجلّیات پر پہونچتے ہیں، جو بہت ہی مدّھم ہو کر اپنی مستقل حیثیت کو بالکل گم کر دیتی ہیں، اور بغیر کسی دوسری شئے کی مدد کے قائم نہیں

رہ سکتیں۔ انہی تجلّیات پر نورِ عارضی مشتمل ہے، یعنی یہ ایسی صفت ہے جس کا کوئی مستقل وآزاد وجود نہیں۔ لہذا نورِ عارضی و نورِ مجرّد کے مابین علّت و معلول کا تعلق ہے۔ تاہم معلول ایسی شئے نہیں ہے جو اپنی علّت سے بالکل متمائز وجداگانہ ہو، یہ ایسی مفروضہ علّت کا ایک تغیر یا ضعیف صورت ہوتی ہے۔ نورِ مجرّد سے علیحدہ جو شئے بھی ہو وہ نورِ عارضی کی علّت نہیں ہوسکتی کیونکہ آخر الذکر (یعنی نورِ عارضی) محض ممکن الوجود ہے۔ اور اسی لئے اس کی نفی بھی کی جاسکتی ہے۔ اور اس کو اجسام سے، اُن کی ماہیت میں کوئی تبدیلی کئے بغیر، علیحدہ کیا جاسکتا ہے۔ جسمِ منور کا جوہر یا ماہیت، اگر نورِ عارضی کی علت ہوتی تو اُس کو نور سے ظلمت میں لانے کا عمل ناممکن ہوجاتا۔ ایک غیر فاعل[۲۴] ظلمت کو ہم خیال میں نہیں لاسکتے۔

اب یہ واضح ہوگیا کہ شیخ الاشراق اشاعرہ سے اس بات میں متحد الخیال ہیں کہ ارسطو کے مادہ، اولی جیسی کوئی شئے موجود نہیں ہے، گو وہ یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ نفئ نور یعنے ظلمت کا وجود بھی لازمی ہے، ظلمت معروض نور ہے۔ جوہر و عروض کے سوا باقی مقولات کی اضافیت کی تعلیم میں بھی وہ اشاعرہ سے متفق ہیں۔ لیکن وہ اشاعرہ کے نظریۂ علم میں اس حد تک تصحیح کرتے ہیں جس حد تک کہ وہ علمِ انسانی میں ایک فاعلی عنصر کو مانتے ہیں۔ ہمارے معروضاتِ علم سے ہمارا تعلق بالکل انفعالی نہیں۔ انفرادی رُوح، خود بھی ایک تجلی ہونے کے لحاظ سے معروضِ علم کو عملِ علم کے

[۲۴]۔ شرح الذاریہ۔ ورق ۱۱ (ب)

-ވެއްޖެއެވެ!!

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

اِن دونوں کے اجتماع پر مادۂ مطلق مشتمل ہے۔ ایک مادی جسم ظلمت اور نامعلوم جوہر کے اجتماع کی صورت ہے، جس کو نورِ مجرّد مرئی یا منور کر دیتا ہے۔ لیکن ظلمت کی مختلف صورتوں کی علّت کیا ہے؟ یہ بھی نور کی صورتوں کی طرح اپنے وجود کے لئے نورِ مجرّد کے محتاج ہیں جس کی مختلف تجلّیات سے موجودات میں کثرت وتعدد پیدا ہوتا ہے، وہ صورتیں جن کی بنا پر اجسام ایک دوسرے سے متمائز و مختلف ہوتے ہیں مادہ مطلق کی ذات میں موجود نہیں ہیں۔ کمیت مطلق اور مادۂ مطلق ایک دوسرے کے مماثل ہیں۔ اگر یہ صورتیں مادۂ مطلق کی ماہیت میں موجود ہوں تو ظلمت کی صورتوں کی حد تک تمام اجسام مماثل ہوں گے۔ بہر صورت ہمارا روزمرہ کا تجربہ اِس کی تردید کر دیتا ہے۔ لہٰذا ظلمت کی صورتوں کی علّت مادہ مطلق نہیں ہے۔ اور چونکہ اختلاف صور کی علّت کسی اور شئے کو نہیں ٹھہرایا جا سکتا اِس لئے یہ لازم آتا ہے کہ یہ نورِ مجرّد کی مختلف تجلّیات ہی کا نتیجہ ہیں۔ نور و ظلمت کی صورتوں کا وجود نورِ مجرّد سے ماخوذ ہے۔ مادی جسم کا تیسرا عنصر یعنے نامعلوم جوہر یا سالمہ اثبات نور ہی کے ایک لازمی پہلو کے سوا اور کچھ نہیں۔ لہٰذا جسم بہ حیثیت مجموعی بالکل نورِ اولیٰ پر قائم ہے۔ کل کائنات درحقیقت دوائرِ وجود کا ایک مستمر سلسلہ ہے، اور یہ سب ابتدائی نور ہی پر قائم ہیں۔ جو مبداء نور سے قریب ہیں وہ زیادہ تجلی حاصل کرتے ہیں۔ ہر دائرہ کے موجودات کو اور خود اِن دوائر کو غیر محدود درمیانی تجلیات کے ذریعہ سے روشنی، حاصل ہوتی ہے، جو "ذی شعور نور" کی مدد سے

وجود کی چند صورتوں کو محفوظ کر لیتے ہیں (جیساکہ انسان، حیوان، اور نباتات میں ہوتا ہے)، اور بعض بغیر اُس کی مدد کے (جیساکہ فلزات اور ابتدائی عناصر میں ہوتا ہے) کثرت و تعدد کا یہ وسیع منظر جس کو ہم کائنات کے نام سے موسوم کرتے ہیں وہ ایک ظل و سایہ ہے۔ لامحدود تجلّیات اور نورِ اولیٰ کی شعاعوں کا۔ اشیاً میں ان تجلیات کی وجہ سے جن کی طرف یہ مسلسل حرکت کرتی ہیں، ایک عشق کا جذبہ اُبھر جاتا ہے۔ تاکہ وہ اصلی مبداء نور سے مستفیض ہوتی رہیں۔ کائنات محبت کا ایک ابدی ڈرامہ ہے۔ ہستی کے مختلف عوالم حسبِ ذیل ہیں۔

نورِ اولیٰ کا عالم
- ۱۔ عالمِ عقول۔ مبداء افلاک
- ۲۔ عالمِ روح۔
- ۳۔ عالمِ صورت۔
  - ۱۔ عالمِ صورتِ مثالی
    - ۱۔ عالمِ افلاک
    - ۲۔ عالمِ عناصر:۔
      - (ا) عناصرِ بسیط
      - (ب) عناصرِ مرکب
  - ۲۔ عالمِ صورتِ مادی
    - (ا)۔ افلاک
    - (ب) عناصر:۔

[illegible]

[illegible] (١)

[illegible] (١)

[illegible]

[illegible] (١) [illegible] (١)

[illegible] (١) [illegible] (١)

[illegible] (١) [illegible] (١)

[illegible] (١) [illegible] (١)

[illegible]

[illegible]

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] (٨)
[illegible]
[illegible] (1)

[illegible]

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible]

لمحہ وقت میں اکٹھا نہیں کر سکتا لہذا ایسا کلیّہ ناممکن ہے ۔ حبشیوں میں افراد کے مشاہدہ سے، یا حرکت کی اُن خاص خاص مثالوں سے جو ہمارے تجربہ کے دائرہ میں آجاتی ہیں یہ نتیجہ نکالنا ایک لغویت ہے کہ تمام حبشی سیاہ ہیں یا تمام حرکت کا آغاز زمان میں ہوا ہے ۔

نفسیات

ادنیٰ درجہ کے اجسام میں حرکت اور نور متلازم نہیں ہیں ۔ مثلاً پتھر کا ایک ٹکڑا اگرچہ منور ہو کر مرئی ہو گیا ہے لیکن اس میں خود بخود حرکت کرنے کی قوت ودیعت نہیں ہے ۔ سلسلہ موجودات پر اوپر کی طرف نظر ڈالیں تو ہم کو ایسے اعلیٰ درجہ کے اجسام بھی ملتے ہیں جن میں حرکت اور نور ساتھ ساتھ موجود ہیں ۔ تجلّیِ مجرّد کی سکونت کا بہترین مقام انسان ہے، لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ انفرادی تجلّیِ مجرّد جس کو ہم روح کہتے ہیں اپنے طبعی لوازمہ (یعنی جسم) سے پہلے موجود تھی یا نہیں اس سوال کے متعلق فلسفۂ اشراق کے بانی نے ابن سینا کی تقلید کی ہے اور اس استدلال کو پیش کر کے یہ بتلایا ہے کہ انفرادی تجلیاتِ مجرّدہ نور کی اکائیوں کی حیثیت سے ظہور میں آنے سے پہلے موجود نہیں رہ سکتیں ۔ وحدت و کثرت کے مادّی مقولات کا اطلاق تجلّیِ مجرّد پر نہیں کیا جا سکتا جس کی اصل ماہیت میں نہ وحدت ہے نہ کثرت ۔ اور

اس میں جو کثرت نظر آتی ہے اُس کی وجہ یہ ہے کہ اِس کے مادّی لوازمات میں تجلّی حاصل کرنے کے مدارج مختلف ہیں۔ تجلّی مجرّد یا روح اور جسم میں جو علاقہ ہے وہ علّت و معلول کا علاقہ نہیں بلکہ اِن دونوں کے مابین محبت ایک رابطہ اتحاد ہے۔ جو جسم تجلّی کا خواہش مند ہوتا ہے وہ روح کے ذریعہ سے اس کو حاصل کرتا ہے کیوں کہ اِس کی فطرت ہی ایسی ہے کہ وہ جسم میں اور مبداء نور میں براہِ راست تعلق قائم کرنے میں حائل ہوتی ہے۔ لیکن روح اُس نور کو جو براہِ راست حاصل کرتی ہے تاریک اور ٹھوس جسم میں منتقل نہیں کرسکتی کیوں کہ جسم بہ لحاظ اپنی صفات کے ہستی کی ایک مخالف سمت میں واقع ہے۔ ان دونوں میں تعلق پیدا کرنے کے لئے ایک واسطہ کی ضرورت ہے۔ یہ واسطہ ایک ایسی چیز ہے جو نور اور ظلمت کے درمیان واقع ہے۔ یہ واسطہ روحِ حیوانی ہے۔ یہ ایک گرم، لطیف، اور شفاف بخار ہے جس کا خاص مقام دِل کی بائیں جانب ہے، لیکن یہ سارے جسم میں گردش بھی کرتا ہے۔ چونکہ روحِ حیوانی میں اور نور میں ایک جزوی مماثلت ہے اسی لئے تاریک راتوں میں برّی جانور آتش سوزاں کی طرف لپکتے ہیں، اور بحری جانور اپنے آبی مسکن کو چھوڑ کر باہر نکل آتے ہیں۔ تاکہ چاندنی کے دل کش نظارہ سے لطف اُٹھا سکیں۔ اس لئے ہستی کے اعلیٰ سے اعلیٰ مدارج طے کرنا اور زیادہ سے زیادہ تجلّی حاصل کرنا انسان کا نصب العین ہے، اس طریقہ سے بتدریج عالمِ صور سے مکمل آزادی حاصل ہو جاتی ہے لیکن یہ نصب العین کس طرح متحقق ہو سکتا ہے؟ علم اور

عمل سے۔ عقل اور ارادہ دونوں کو متبدل کرنے سے، فکر و عمل کے اتحاد سے انسان کا اعلیٰ ترین نصب العین متحقق ہوتا ہے۔ کائنات سے متعلق تم اپنے نقطۂ نظر کو بدل دو اور کردار کے اس طریقہ کو اختیار کرو جو اس تغیر سے پیدا ہوتا ہے۔ اب ہم تحقق نصب العین کے ذرائع پر اجمالی طور پر غور کریں گے۔

(۱) علم جب تجلّیٔ مجرد اپنے آپ کو کسی اعلیٰ جسم سے وابستہ کر دیتی ہے تو وہ چند ملکات یعنے نور و ظلمت کی قوتوں کے عمل سے اپنے آپ کو نمو دیتی ہے۔ اول الذکر حواس خمسۂ ظاہری و باطنی پر مشتمل ہے۔ مثلاً مرکز حسی، تصور، تخیل، فہم اور حافظہ وغیرہ اور آخر الذکر نشو و نما اور انضمام کی قوتوں پر مشتمل ہے بصرف سہولت کی خاطر ملکات کی اس طرح تقسیم کی گئی ہے۔ "ایک ملکہ تمام اعمال کا ماخذ ہو سکتا ہے"[۵۵] دماغ کے درمیانی حصہ میں صرف ایک ہی قوت ہے۔ لیکن مختلف نقاط نظر سے اس کو مختلف ناموں سے موسوم کیا جاتا ہے۔ ذہن ایک وحدت ہے جو سہولت کی خاطر ایک کثرت سمجھا جاتا ہے۔ اس قوت کو جو دماغ کے درمیانی حصہ میں ہے اس تجلّیٔ مجرد سے متمائز کرنا چاہیئے جو انسان کا حقیقی جوہر ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ فلاسفۂ اشراق ذہن فاعل اور روح منفعل کے مابین ایک امتیاز پیدا کرتے ہیں پھر بھی وہ یہ تعلیم دیتے ہیں کہ مختلف ملکات ایک پراسرار طریقے سے روح سے علاقہ رکھتے ہیں۔

۵۵۔ شرح انواریہ۔ ورق ۵۷ (ب)

ان کی نفسیاتِ تعقل میں ان کا نظریۂ رویت ایک ایسی چیز ہے جس میں بہت بڑی جدت اور اُپج[۲۰] پائی جاتی ہے۔ وہ شعاعِ نور جس کے متعلق یہ سمجھا جاتا ہے کہ یہ آنکھ سے نکلتی ہے یا تو جوہر ہے یا صفت۔ اگر وہ صفت ہے تو ایک جوہر (آنکھ) سے دوسرے جوہر (جسمِ مرئی) میں منتقل نہیں کی جا سکتی۔ اس کے برخلاف اگر وہ جوہر ہے تو شعوری طور پر یا اپنی خلقی ماہیت سے مجبور ہو کر حرکت کرے گی شعوری حرکت حیوان سے سرزد ہوتی ہے جو اشیاء کا ادراک کرتا ہے، ایسی صورت میں ادراک کرنے والی ہستی انسان نہیں بلکہ شعاع ہے۔ اگر شعاع کی حرکت اس کی ماہیت ہی کی ایک صفت ہے تو اس کی کوئی وجہ نہیں کہ وہ ایک خاص سمت میں حرکت کرے اور دوسری سمتوں میں نہیں۔ لہذا شعاعِ نور کے متعلق یہ نہیں خیال کیا جا سکتا کہ وہ آنکھ سے نکلتی ہے۔ ارسطو کے پیرو کہتے ہیں کہ عملِ رویت میں اشیاء کی تمثال و شبیہ آنکھ پر مرتسم ہو جاتی ہے۔ یہ خیال بھی غلط ہے، کیوں کہ ایسی اشیاء کی تمثال جو بہت بڑی ہوتی ہیں ایک چھوٹی سی جگہ پر مرتسم نہیں ہو سکتی۔ واقعہ یہ ہے کہ جب کوئی شے آنکھوں کے آگے آتی ہے تو ایک تجلّی وقوع پذیر ہوتی ہے، اور اس تجلّی کے ذریعہ سے ذہن اس شے کو دیکھتا ہے۔ جب کسی شے اور ساوسط درجہ کی بصارت کے درمیان کوئی پردہ حائل نہیں ہوتا اور ذہن ادراک کرنے کے لئے تیار رہتا ہے تو عملِ رویت کو وقوع پذیر ہو جانا چاہیئے۔ کیوں کہ اشیاء کا

[۲۰] - شرحِ انواریہ۔ ورق ۶۰ (ب)

قانون ہی یہی ہے۔" تمام رویت ایک تجلّی ہے اور ہم اشیاء کو خدا میں دیکھتے ہیں" بارکلے نے یہ ثابت کرنے کے لیے کہ تمام تصورات کی آخری بنیاد خدا ہے، ہمارے بصری ادراکات کی اضافیت کی تشریح کی ہے۔ ایک اشراقی فلسفی کے پیش نظر بھی یہی مقصد ہوتا ہے گو اس کا نظریۂ رویت علمی بصارت کی کوئی ایسی توجیہہ نہیں کرتا جس کی بنا پر واقعۂ رویت پر ایک نئے طریقہ سے غور کیا جائے۔

حواس وعقل کے علاوہ علم کا ایک اور ماخذ ہے جس کو ذوق سے تعبیر کرتے ہیں۔ یعنے یہ ایک باطنی ادراک ہے جو ہستی کے غیر زمانی وغیر مکانی عوالم کو منکشف کر دیتا ہے۔ فلسفہ کا مطالعہ یا تصورات خالص پر غور وفکر کی عادت جب نیکوکاری سے متحد ہو جاتی ہے تو اس سے اس پراسرار حاسّہ کی پرورش ہوتی ہے یہ حاسّہ عقل کے اخذ کردہ نتائج کی تصحیح وتصدیق کرتا ہے۔

(ب) انسان میں بہ حیثیت ایک ہستی فاعل کے حسب ذیل قوائے محرکہ ہیں:-

(۱) عقل یا روح ملکوتی۔ یہ فہم، امتیاز، اور حب علم کا ماخذ ہے۔

(۲) روح حیوانی۔ جو غضب، شجاعت، اقتدار، اور بلند ہمتی کا ماخذ ہے۔

(۳) روح بہیمی۔ جو نفس پرستی، اشتہا، اور شہوانی جذبہ کا ماخذ ہے۔ پہلی صورت حکمت کی طرف رہنمائی کرتی ہے۔ اور دوسری وتیسری صورتیں اگر ان کو عقل کے قابو میں رکھا جائے تو شجاعت وعفت کی طرف لے جاتی ہیں۔ ان سب کو ہم آہنگی وتوافق کے ساتھ استعمال کیا جائے تو اس کا نتیجہ عدل جیسی فضیلت کی صورت میں برآمد ہوتا ہے

نیکی کے ذریعہ سے روحانی ترقی کا امکان اس بات کو ظاہر کرتا ہے کہ یہ عالم ایک بہترین ممکنہ عالم ہے۔ اشیاء جس طرح کہ وہ موجود ہیں نہ بری ہیں نہ بھلی۔ ان کا غلط استعمال یا اُن کے متعلق غلط نقطۂ نظر ان کو بُرا یا بھلا بنا دیتا ہے۔ پھر بھی شر کے واقعہ سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ شر موجود ہے لیکن خیر کے مقابلہ میں اس کی مقدار بہت ہی کم ہے۔ یہ عالمِ ظلمت کے صرف ایک حصہ سے مخصوص ہے، لیکن کائنات کے اور بھی حصّے ہیں جو شر کے داغ سے بالکل پاک ہیں۔ ایک ارتیابیہ جب شر کے وجود کو خدا کی تخلیقی قوت سے منسوب کرتا ہے تو گویا وہ یہ فرض کر لیتا ہے کہ انسانی اور ربانی فعل میں مماثلت ہے اور یہ نہیں دیکھتا کہ جو شئے موجود ہے وہ خود اسی کے مفہوم میں آزاد نہیں۔ ربانی فعلیت اُن معنوں میں خالقِ شر نہیں سمجھی جا سکتی جن معنوں میں کہ انسانی فعلیت کی بعض صورتوں کو ہم شر کی علّت سمجھتے ہیں۔

پس علم اور نیکی کے اتحاد سے روح اپنے آپ کو عالمِ ظلمت سے آزاد کر لیتی ہے۔ جوں جوں ہم اشیاء کی ماہیت کو جاننے لگتے ہیں ہم عالمِ نور سے قریب ہوتے جاتے ہیں، اور اس عالم کا عشق ہم میں شدت اختیار کرتا جاتا ہے۔ روحانی ترقی کے مدارج لامحدود ہیں کیوں کہ محبت کے مدارج بھی لامحدود ہیں۔ اس کے خاص خاص مدارج ہیں۔

(۱) "انا" کا درجہ۔ اس منزل میں شخصیت کا احساس زیادہ غالب رہتا ہے۔

[illegible]

اور انسانی افعال کا مبدا و مصدر خود غرضی ہوتی ہے۔

(۲) یہ درجہ "تو نہیں ہے" کا ہے۔ یہاں انسان خود اپنے "انا" کی گہرائیوں میں بالکل جذب ہوکر تمام خارجی اشیار کو بھول جاتا ہے۔

(۳) یہ درجہ "میں نہیں ہوں" کا ہے۔ یہ دوسرے درجہ کا لازمی نتیجہ ہے۔

(۴) یہ درجہ "تو ہے" کا ہے۔ اس میں "انا" کی کلیتہً نفی کی جاتی ہے اور "تو" کا اثبات، جس کے معنے اپنے آپ کو مرضی الہٰی کے بالکل تابع کر دینے کے ہیں۔

(۵) یہ درجہ "میں نہیں ہوں اور تو نہیں ہے" کا ہے۔ اس میں فکر کے دونوں اطراف کی مکمل نفی کی جاتی ہے یعنے یہ کوئی شعور کی حالت ہے۔

ہر منزل میں تجلیات کی شدت کم یا زیادہ ہوتی ہے، اور ان کی معیت میں بعض ناقابل تشریح آوازیں بھی ہوتی ہیں۔ موت روح کی روحانی ترقی کو مسدود نہیں کر دیتی۔ مرنے کے بعد انفرادی ارواح کسی ایک روح میں متحد نہیں ہوتیں، بلکہ وہ ایک دوسرے سے اسی تناسب سے علنحدہ رہتی ہیں، جس تناسب سے کہ ان کو اس زمانہ میں تجلی حاصل ہوئی ہے جب کہ وہ اپنے مادی جسموں سے متحد تھیں۔ اشراقی فلسفی نے لائبنز کے نظریۂ مماثلت غیر ممیزات کی پیش بینی کی ہے اور یہ دعویٰ کیا ہے کہ کوئی دو ارواح ایک دوسرے سے مماثل نہیں ہیں۔[۲۵] جب یہ مادی مشین، جس کو روح بتدریج تجلی حاصل کرنے کے لئے استعمال کرتی ہے، زائل

۲۵۔ شرح انواریہ۔ ورق ۸۲۔

ہو جاتی ہے تو غالباً روح کسی دوسرے جسم کو اختیار کر لیتی ہے، اور وجود کے مختلف دوائر میں اعلیٰ سے اعلیٰ منزل طے کرتی جاتی ہے اور ایسی صورتیں اختیار کرتی جاتی ہے جو ان دوائر کے لئے مخصوص ہوتی ہیں۔ یہاں تک کہ وہ اپنی منزل مقصود کو پہنچ جاتی ہے۔ یہ نفیٔ مطلق کی حالت ہے۔ غالباً بعض ارواح اس دنیا میں واپس آجاتی ہیں تاکہ اپنے نقائص اور کمزوریوں کو رفع کر لیں[۲۹]۔ تناسخ کے نظریہ کو اگرچہ یہ روح کے مستقبل کی توجیہ کے لئے ایک امکانی نظریہ ہے خالص منطقی نقطۂ نظر سے ثابت یا باطل نہیں کیا جا سکتا۔ تمام ارواح اپنے مشترکہ ماخذ کی طرف سفر کر رہی ہیں۔ یہ ماخذ اس سفر کے اختتام کے بعد کل کائنات کو اپنی طرف واپس بلا لیتا ہے، اور ہستی کے ایک دوسرے دائرہ کا آغاز کرتا ہے۔ تاکہ گذشتہ دوائر کی تاریخ کو یہ تمام و کمال پھر پیدا کرے۔

اس ایرانی شہید کے فلسفہ کا یہ ماحصل ہے۔ صحیح معنوں میں یہی پہلا ایرانی ہے جس نے یہ تسلیم کیا کہ ایرانی تفکر کے تمام شعبوں میں صداقت کے عناصر موجود ہیں، اور خود اپنے نظام فلسفہ میں ان عناصر صداقت کو دقیق النظری سے مرتب و منضبط کرتا ہے۔ جب وہ خدا کی یہ تعریف کرتا ہے کہ وہ تمام محسوس تصوری وجود کا مجموعہ ہے تو اس لحاظ سے وہ ہمہ اوستیت کا قائل ہے۔ اس کے نزدیک برخلاف

۲۹۔ شرح انواریہ۔

۳۰۔ شرح انواریہ۔ ورق ۱۸ (ب)

متقدمین صوفیا کے کائنات ایک حقیقی شئے ہے۔ اور روحِ انسانی ایک متمائز انفرادیت رکھتی ہے۔ ایک راسخ العقیدہ متکلّم سے وہ اس دعوی میں متحد الخیال ہے کہ ہر ایک مظہر کی اِنتہائی علّت نورِ مطلق ہے۔ جس کی تجلّی کائنات کا اصلی جوہر ہے۔ نفسیات میں وہ ابن سینا کی تقلید کرتا ہے لیکن علم کے اِس شعبہ پر وہ زیادہ منضبط اور زیادہ تجربی حیثیت سے نظر ڈالتا ہے۔ اخلاقی فلسفی کی حیثیت سے وہ ارسطو کی تقلید کرتا ہے جس کے نظریۂ وسیلہ کی اُس نے نہایت ہی جامعیت کے ساتھ توضیح و تشریح کی ہے۔ سب سے بڑھ کر یہ کہ وہ روایتی فلاطونیت کو بالکل ایرانی نظامِ فکر میں متبدل کر دیتا ہے۔ جو نہ صرف فلاطون سے قریب ہو جاتی ہے بلکہ اس طریقہ سے قدیم ایرانی ثنویت پر بھی روحانی رنگ چڑھ جاتا ہے۔ اس ایرانی شہید سے زیادہ کسی اور ایرانی مفکر کو اس ضرورت کا احساس نہیں ہوا کہ وجود خارجی کے تمام پہلوؤں کی توجیہہ اُس کے اساسی اصول کے حوالہ سے کی جائے۔ وہ ہمیشہ تجربہ کی طرف رجوع ہوتا ہے اور طبعی مظاہر کی توجیہہ بھی اپنے نظریۂ تجلّی کی روشنی میں کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ خارجیت جو ہمہ اوست کی انتہائی باطنیت میں بالکل دب گئی تھی اس کے نظامِ فلسفہ میں اُبھر آتی ہے۔ جس میں اُس کی تفصیلی تحقیق و تفتیش کے بعد ایک جامع توجیہہ کی گئی ہے یہ کوئی حیرت کی بات نہیں کہ یہ دقیق النظر فلسفی ایک ایسا نظامِ فکر تعمیر کرنے میں کامیاب ہوا جو نفوسِ انسانی کو ہمیشہ متحیر کرتا رہا اور جس نے فکر وجذبہ میں ایک مکمل اتحاد و توافق پیدا کر دیا۔ اس کے معاصرین کی کوتہ نظری نے

اُس کو مقتول کا خطاب دیا جس کے یہ معنی بھی نکل سکتے ہیں کہ اس کو شہید نہ سمجھنا چاہیئے۔ لیکن مابعد کے صوفیا و فلاسفہ نے ہمیشہ اس کا بہت احترام کیا ہے۔

میں یہاں اشراقی طریقۂ فکر کی ایک ایسی صورت کا ذکر کرنا چاہتا ہوں، جس میں روحانیت[۴۱] کم ہے۔ نسفی نے صوفیانہ تخیل کے ایک ایسے پہلو کو پیش کیا ہے جو مانی کی قدیم مادّی ثنویت کی طرف لوٹتا ہے۔ اس نقطۂ نظر کے حامیوں کا یہ دعویٰ ہے کہ نور و ظلمت ایک دوسرے کے متلازم ہیں۔ یہ درحقیقت دو نہریں ہیں جو تیل اور دودھ[۴۲] کی طرح ایک دوسرے سے مل جاتی ہیں۔ انہیں میں سے اشیار کی کثرت و تعدد ظہور پذیر ہوتا ہے۔ افعالِ انسانی کا نصب العین ظلمت کی آلودگی سے پاک ہو جاتا ہے۔ نور کے ظلمت سے آزاد ہونے کے یہ معنی ہیں کہ نور کو بہ حیثیت نور کے شعورِ ذات حاصل ہو جائے۔

۲۔ حقیقت بہ حیثیت فکر کے — الجیلی

الجیلی، جیسا کہ خود اس نے اپنے کسی شعر میں کہا ہے، ۷۶۷ھ میں پیدا ہوا۔ ۸۱۱ھ میں وفات پائی۔ الجیلی ایسا مصنف نہیں تھا جس نے شیخ محی الدین

[۴۱] مقصدِ اقصا۔ ورق ۲۱ (الف)

[۴۲] مقصدِ اقصا۔ ورق ۲۱ (الف)

ابن عربی کی طرح کوئی جدید تخیل پیش کیا ہو۔ معلوم ہوتا ہے کہ الجیلی کی تعلیمات پر شیخ محی الدین ابن عربی کے طریقۂ تفکر کا بہت گہرا اثر پڑا ہے۔ اس میں شاعرانہ تخیل اور اور فلسفیانہ دقیق النظری گھل مل گئی تھی۔ لیکن اس کی شاعری اس کے صوفیانہ اور مابعد الطبعی نظریات کے اظہار کا محض ایک آلہ تھی۔ اس نے منجملہ اور تصانیف کے شیخ محی الدین ابن عربی کی شرح "بسم اللہ" پر، جو "فتوح المکیہ" کے نام سے موسوم ہے ایک شرح لکھی اور "انسان کامل" لکھی اس کی مشہور تصنیف ہے (مطبوعہ قاہرہ)۔

اس کا خیال ہے کہ خالص اور بسیط جوہر ایک ایسی شئے ہے جس پر اسمار اور اعراض کا اطلاق کیا جاتا ہے۔ خواہ اس کا وجود واقعی ہو یا تصوری، وجود کی دو قسمیں ہیں:-

(۱) وجود مطلق یا وجود خالص......... خدا

(۲) وجود جو عدم سے مرکب ہے...... فطرت

خدا کا جوہر یا فکر خالص ہماری فہم سے بالاتر ہے۔ اور کوئی لفظ اس کو ظاہر نہیں کرسکتا کیوں کہ یہ ماورائے علائق ہے۔ اور علم تو ایک علاقہ یا نسبت کا نام ہے۔ عقل لامتناہی فضائے بسیط میں سے پرواز کرکے اسمار و اعراض کے پردہ کو چاک کرتے ہوئے اور زمان کے ایک وسیع دائرہ کو طے کرتے ہوئے اقلیم عدم میں داخل ہوتی ہے۔ یہاں اس کو یہ معلوم ہوجاتا ہے کہ فکر خالص ایک وجود ہے۔ جو عدم میں یہ تناقضات کا ایک مجموعہ[۲۳] ہے۔ اس کے دو خواص ہیں۔ حیات ازلی بہ زمان ماضی،

---

[۲۳] "انسان کامل" جلد اول صفحہ ۱۔

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible]

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

الد [illegible]

اِس عبارت کو سمجھنے کے لئے ہم کو ہستیٔ خالص کے ارتقار کے اُن تین منازل کو ذہن نشین کر رکھنا چاہیئے جو اس نے یہاں گنوائے ہیں۔ اِس کا خیال ہے کہ ہستیٔ مطلق باوجود خالص ہونے کے اپنی مُطلقیت کو چھوڑنے کے بعد تین منازل سے گذرتی ہے۔ (۱) احدیت (۲) غیریت (۳) ذاتیت۔ پہلی منزل میں تمام اعراض وعلائق کا فقدان ہوتا ہے۔ پھر بھی اس کو واحد ہی کہتے ہیں۔ اِس لئے احدیت مطلقیت سے ایک قدم ہٹ جاتی ہے۔ دوسری منزل میں ہستیٔ خالص تمام مظاہر سے آزاد رہتی ہے۔ اور تیسری منزل یعنی ذاتیت خود غیریت ہی کا ایک خارجی مظہر ہے، یا جیسا کہ ہیگل اس کی تعبیر کرے گا یہ انفصال ذاتِ باری ہے۔ یہ تیسری منزل اسم اللہ کا دائرہ ہے۔ یہاں ہستیٔ خالص کی ظلمت کو منوّر کیا جاتا ہے۔ فطرت اس کے سامنے آجاتی ہے۔ ہستیٔ مطلق ذی شعور ہوجاتی ہے۔ اس کے بعد وہ کہتا ہے کہ اسم اللہ ایک چیز ہے جس سے الوہیت کے مختلف پہلو کمال کو پہونچ جاتے ہیں۔ ہستیٔ خالص کی ترقی کی دوسری منزل میں اِنفصالِ ذاتِ ربّانی کا جو کچھ نتیجہ برآمد ہوتا ہے وہ اِسی اِسم کی گرفت میں بالقوا موجود تھا جس نے ارتقار کی تیسری منزل میں آکر خارجیت اختیار کرلی اور ایک ایسا آئینہ بن گیا جس میں خدا نے اپنے آپ کو منعکس کیا۔ پس اِس طرح اِسم اللہ نے اپنے آپ کو شفاف کرکے ہستیٔ مطلق کی تاریکی کو دور کردیا۔

ارتقارِ مطلق کی اِن تین منازل کے مقابل میں اِنسانِ کامل کی روحانی تادیب

[illegible]

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible]

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

 [illegible]

[illegible]

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible]

الله

جوہر بنا دیتا ہے۔ اِس کے نزدیک "شئے بذاتِ خود" عدمِ محض ہے، اعراض کے مجموعہ کے عقب میں کوئی شئے نہیں۔ اعراض حقیقی اشیاء ہیں، عالمِ مادی ہستیٔ مطلق کی خارجی صورت ہے۔ یہ ہستیٔ مطلق ہی کی ایک دوسری ذات ہے یہ دوسری ذات اُس قوتِ تفریق سے وجود میں آئی ہے جو ہستیٔ مطلق ہی کے مایۂ خمیر میں داخل ہے۔ فطرت خدا کے ذہن کا ایک تصور ہے۔ یہ ایسی شئے ہے جس کے بغیر خدا اپنی ذات کا علم حاصل نہیں کر سکتا۔ ہیگل اپنے نظریہ کو فکر و ہستی کی عینیت سے تعبیر کرتا ہے۔ لیکن الجیلی اِس کو عرض و حقیقت کی نوعیت کہتا ہے۔ یہ ملحوظ رکھنا چاہیئے کہ اِس مصنف کا "عالمِ اعراض" کا فقرہ جس کو وہ عالمِ مادی کے لئے استعمال کرتا ہے کسی قدر گمراہ کُن ہے درحقیقت وہ جس بات کا مدعی ہے یہ ہے کہ عرض و حقیقت کا امتیاز محض ظاہری ہے اور اشیاء کے متعلق یہ امتیاز قطعاً موجود نہیں۔ یہ اس لئے مفید ہے کہ ہم کو اپنے گرد و پیش کے عالم کو سمجھنے میں سہولت ہوتی ہے۔ لیکن یہ قطعاً حقیقی نہیں۔ یہ سمجھا جائے گا کہ الجیلی تجربی تصوریت کی صداقت کو آزمائشی طور پر تسلیم کرتا ہے۔ لیکن وہ اس امتیاز کی قطعیت کو تسلیم نہیں کرتا۔ اِن اُمور سے یہ نہ سمجھنا چاہیئے کہ الجیلی "شئے بذاتِ خود" کی خارجی حقیقت میں یقین نہیں رکھتا ہے وہ اِس میں یقین تو رکھتا ہے لیکن وہ اس کی وحدت کا علمبردار ہے۔ اور کہتا ہے کہ عالمِ مادی "شئے بذاتِ خود" ہے، عالمِ مادی "شئے بذاتِ خود" کا خارجی مظہر ہے "شئے بذاتِ خود" اور اُس کا خارجی مظہر یا انفصال

[illegible]

[illegible] (1)

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

(۲) خدا کے اسمار و اعراض عظمت و جلال کے مبدار کی حیثیت سے (اکبر، اعظم، قادرِ مطلق)
(۳) خدا کے اسمار و اعراض بہ حیثیت کمال کے (خالق، کریم، اول، آخر)
(۴) خدا کے اسمار و اعراض بہ حیثیت جمال کے (ناقابلِ خلق، مصوّر، رحیم، مبدارِ کل)

اِن میں سے ہر ایک اسم و عرض اپنا ایک خاص اثر رکھتا ہے جس کے ذریعہ سے وہ انسان کامل کی روح کو اور فطرت کو منور کر دیتا ہے۔ یہ تجلّیات کس طرح ظہور میں آتی ہیں اور وہ روح تک کس طرح پہونچتی ہیں اس کی توجیہ الجیلی نے نہیں کی۔ اِن اُمور پر اس کا سکوت اختیار کرنا اس کے صوفیانہ خیالات کو اور تقویت دیتا، اور روحانی رہبری کی ضرورت کی طرف اشارہ کرتا ہے۔

خاص خاص ربّانی اسمار و اعراض کے متعلق الجیلی کے خیالات پر غور کرنے سے پہلے یہ ذہن نشین کر لینا چاہیئے کہ خدا کا تصوّر جو اُس نے اوپر کی تقسیم میں پیش کیا ہے وہ شلائرماخر کے تصورِ خدا سے بہت ہی ملتا جُلتا ہے۔ جرمن متکلم صفاتِ ربّانی کو قوت کی صفت واحد میں تحویل کر دیتا ہے لیکن ہمارا مصنف یہ محسوس کرتا ہے کہ خدا کو صفات و اعراض سے معرّا کرنے میں کیا خطرہ ہے، پھر بھی وہ شلائرماخر کا ہم آہنگ ہو کر یہ تسلیم کرتا ہے کہ خدا ایک ناقابلِ تغیر وحدت ہے اور اُس کے اعراض محض وہ خیالات ہیں جو انسان مختلف نقاط نظر سے اِس کے متعلق قائم کرتا ہے

یہ اعراض مختلف ظواہر ہیں، جن کو یہ لاتغیر علّت ہماری محدود عقل کے سامنے اُسی
طرح پیش کرتی ہے جس طرح کہ ہم اِس پر روحانی منظر کے مختلف جوانب سے نظر
ڈالتے ہیں" وجودِ مطلق کی حالت میں وہ اسماء و اعراض کی قید سے بالاتر ہے
لیکن جب وہ خارجیت اختیار کرلیتا ہے جب وہ اپنی مطلقیت کو چھوڑ دیتا ہے،
جب فطرت پیدا ہوتی ہے تو اِس پر اسماء و اعراض کی مہر لگ جاتی ہے

اب ہم اِس پر غور کریں گے کہ خاص خاص اسماء و اعراض ربّانی کے متعلق اِس
کی کیا تعلیم ہے۔ پہلا اصلی نام "اللہ" ہے جس کے معنے تمام حقائق وجود کے مجموعہ
کے ہیں۔ ہر حقیقت اِس مجموعہ میں ایک ترتیب کے ساتھ آتی ہے۔ یہ نام جب خدا کو
دیا جاتا ہے تو اِس سے مراد یہ ہوتی ہے کہ صرف خدا ہی وجود لازمی ہے۔ اُلوہیت
ہستی خالص کا اعلیٰ ترین مظہر ہے۔ ان کے مابین فرق یہ ہے کہ آخر الذکر آنکھوں کیلئے
مرئی ہے۔ لیکن اس کا مقام غیر مرئی ہے۔ اور اوّل الذکر کی علامات مرئی ہیں،
لیکن یہ خود غیر مرئی ہے۔ اِس واقعہ سے کہ ہستی خالص ہی اُلوہیت ہے، فطرت
حقیقی اُلوہیت نہیں ہوسکتی۔ پس الوہیت غیر مرئی ہے لیکن اس کی علاماتِ فطرت
کی صورت میں آنکھوں کے لئے مرئی ہیں۔ اُلوہیت جیسا کہ ہمارے مصنف نے
تشریح کی ہے پانی ہے اور فطرت آبِ منجمد یا برف ہے، لیکن برف پانی نہیں
جو ہر آنکھوں کے لئے مرئی ہے۔ گو اِس کے تمام اعراض کا ہم کو علم نہیں۔ (یہ ہمارے

Matheson's Aids to German Theology
P. 34

مصنف کی فطری حقیقیت یا تصوّریت مطلق کا مزید ثبوت ہے)۔ ہم کو اس کے اعراض کا بھی فی نفسہٖ علم نہیں ہے۔ ہم ان کے اظلال یا اثرات ہی کو جانتے ہیں، مثلاً اخیرات فی نفسہٖ نامعلوم ہے۔ ہم صرف اس کے اثر کو یا اس واقعہ کو جانتے اور دیکھتے ہیں۔ کہ غربا کو کچھ دیا جاتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اعراض خود جوہر کی ماہیت میں داخل ہیں۔ اگر اعراض کی حقیقی ماہیت کا اظہار ممکن ہوتا تو جوہر سے اس کو علیحدہ کرنا بھی ممکن ہو جاتا ہے۔ اس کے سوا خدا کے اور بھی اصلی نام ہیں۔ احدیت مطلق اور احدیت بسیط۔ احدیت مطلق میں فکر خالص ظلمت سے ظہور کی روشنی کی طرف ایک قدم بڑھاتی ہے۔ (یہ ویدانت کا باطنی یا ابتدائی مایا ہے)۔ اگرچہ اس حرکت کی معیت میں خارجی مظاہر نہیں ہوتے پھر بھی یہ تمام مظاہر کو اپنی کلّیت میں سمیٹ لیتی ہے۔ ہمارا مصنف کہتا ہے کہ ایک دیوار کو بغور دیکھو تم کو پوری دیوار نظر آئے گی لیکن تم اس مواد و مسالہ کے مختلف اجزاء کو نہ دیکھ سکو گے جن سے یہ دیوار بنی ہے۔ یہ دیوار ایک وحدت ہے، لیکن یہ ایسی وحدت ہے جس میں کثرت و تعدد بھی شامل ہے۔ اسی طرح ہستیٔ خالص بھی ایک وحدت ہے۔ لیکن یہ ایسی وحدت ہے جو کثرت و تعدد کی روح رواں ہے۔

ہستی مطلق کی تیسری حرکت احدیت بسیط کی طرف ہے، یعنی جب ہستیٔ مطلق اس طرف قدم اٹھاتی ہے تو اس کی معیت میں مظاہر خارجی بھی ہوتے ہیں

[illegible]

الرطا

نام ہے جو مستعار لیا گیا ہے۔ ایک اور جگہ وہ بانی کو علم، عقل، فہم، فکر، اور تصوّر کا مبداء کہتا ہے۔ اِس مثال سے وہ ظاہر نہیں ہونے دیتا کہ وہ خدا کو فطرت کے اندر موجود خیال کرتا ہے یا یہ سمجھتا ہے کہ خدا مادی وجود کے دائرہ میں جاری و ساری ہے۔ وہ کہتا ہے کہ خدا کا فطرت کے اندر موجود ہونا ہستی کے اختلال کو مستلزم ہے۔ خدا فطرت کے اندر نہیں ہے کیوں کہ وہ خود موجود ہے۔ خارجی وجود خدا کی ذات کا دوسرا رُخ ہے، یہ ایک روشنی ہے جس کے ذریعہ سے خدا اپنے آپ کو دیکھتا ہے۔ جس طرح ایک تصوّر کو پیدا کرنے والا خود اس تصور کے اندر موجود ہوتا ہے۔ اِسی طرح خدا فطرت کے اندر موجود ہے۔ کوئی شخص یہ کہہ سکتا ہے کہ خدا اور انسان میں فرق یہ ہے کہ خدا کے تصورات مادی صورت اختیار کر لیتے ہیں اور ہمارے تصورات نہیں کرتے۔ یہاں یہ ذہن نشین رکھنا چاہیئے کہ ہیگل بھی اپنے آپ کو ہمہ اوست کے اِلزام سے بری رکھنے کے لئے اِس قسم کا استدلال کرے گا۔

رحم اور رزّاقی کی صفت میں قریبی تعلق ہے۔ وہ اس کی تعریف اس طرح کرتا ہے کہ یہ اُن چیزوں کا مجموعہ ہے جن کے محتاج تمام موجودات ہوتے ہیں۔ اِسی اسم کی قوت سے نباتات کو بانی بہم پہونچتا ہے۔ ایک طبعی فلسفی اسی خیال کو ایک دوسرے طریقہ سے ظاہر کرے گا۔ وہ ان مظاہر کو فطرت کی کسی ایک قوت کی

اشور اور اس کی پرستش اعلیٰ ترین علم کے حصول کے بعد بھی ضروری ہے۔

ہو جانے کے بعد بھی زندہ اور چرخہ کی طرح متحرک رہتا ہے۔ اس موقع پر کوئی فرد ہمہ اوست کے نشہ میں پکار اٹھتا ہے "میں اس میں تھا اور وہ مجھ میں اور ہم کو کوئی جدا کرنے والا نہ تھا"۔

روحانی تادیب کی دوسری منزل وہ ہے جس کو وہ تجلّی صفات سے تعبیر کرتا ہے۔ اس تجلّی کے ذریعہ سے انسانِ کامل خدا کی صفات کو ان کی اصلی ماہیت میں اسی تناسب سے حاصل کرتا ہے جس قدر کہ اس میں حاصل کرنے کی صلاحیت ہوتی ہے۔ یہ ایسا واقعہ ہے جو انسانوں کو اس روشنی کی وسعت کے لحاظ سے جو اس تجلّی سے پیدا ہوتی ہے، مختلف طبقوں میں تقسیم کر دیتا ہے۔ بعض لوگ حیات کی صفت ربّانی سے تجلّی حاصل کرتے ہیں۔ اس طرح وہ کائنات کی روح میں شریک ہو جاتے ہیں۔ اس روشنی کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ انسان ہوا میں پرواز کرتا ہے، پانی پر چلتا ہے، اور اشیاء کے حجم کو بدل دیتا ہے۔ (جیسا کہ مسیح نے اکثر کیا تھا) اس طرح انسانِ کامل تمام صفاتِ ربانی سے تجلّی حاصل کر کے اسم و اعراض کے دائرہ سے گذر جاتا ہے، اور جوہر یا وجودِ مطلق کے قلمرو میں قدم رکھتا ہے۔

جیسا کہ ہم نے پہلے ہی معلوم کر لیا ہے ہستیٔ مطلق جب اپنی مطلقیت کو چھوڑ دیتی ہے تو اس کو تین منازل سفر طے کرنے پڑتے ہیں، اور ہر ایک سفر جوہرِ مطلق کی کلیت کے عمل تفرید پر مشتمل ہوتا ہے۔ ان تینوں حرکات میں سے ہر ایک حرکت ایک نئے اسم کے تحت ظاہر ہوتی ہے، اور روحِ انسانی پر اس کی تجلّی کا ایک خاص اثر

پڑتا ہے ہمارے مصنف کی روحانی اخلاقیات یہاں ختم ہو جاتی ہے۔ "انسان یہاں کامل ہو جاتا ہے اور اپنے آپ کو ہستیٔ مطلق سے متحد کر لیتا ہے، یا بقول ہیگل کے یہاں انسان فلسفۂ مطلق سیکھ لیتا ہے"۔ وہ کمال کا ایک اعلیٰ ترین نمونہ، پرستش کی چیز، اور کائنات کا محافظ بن جاتا ہے[۳۵]۔ یہی وہ نقطہ ہے جہاں انسانیت اور الٰہیت ایک ہو جاتی ہیں۔ اور اس کا نتیجہ انسان ربّانی کی پیدائش ہے۔

روحانی ارتقا کی اس بلندی پر انسان کامل کس طرح پہونچتا ہے کہ ہر منزل میں اس کو ایک خاص قسم کا تجربہ ہوتا ہے اور اس میں ذرہ بھر بھی شک و شبہ نہیں ہے۔ اس تجربہ کے آلہ کو وہ "قلب" سے تعبیر کرتا ہے۔ یہ ایسا دقیق لفظ ہے جس کی تحدید ذرا دشوار ہے۔ وہ "قلب" کا ایک صوفیانہ نقشہ پیش کرتا ہے اور اس کی اس طرح توجیہہ کرتا ہے کہ یہ ایک آنکھ ہے، جو اسمار، اعراض اور ہستیٔ مطلق کا علی الترتیب مشاہدہ کرتی ہے۔ یہ نفس اور روح کے ایک پُر اسرار اتحاد سے پیدا ہوتا ہے، اور وجود کے انتہائی حقائق کو معلوم کرنے کا فطرۃً ایک آلہ بن جاتا ہے"۔ قلب یا وہ شئے، جس کو ویدانت میں اعلیٰ مبداءِ علم کہا گیا ہے، جو کچھ منکشف کرتی ہے اس کو کوئی فرد اس طرح نہیں دیکھتا، کہ یہ اُس کی ذات سے علیحدہ اور متبائن ہے بلکہ اس کو جو کچھ اس ذریعہ سے دکھایا جاتا ہے۔ وہ خود اسی کی حقیقت اور اسی کی پوشیدہ ہستی ہے۔ اس ذریعہ یا واسطہ کی خصوصیت ہی ایسی ہے کہ وہ اس کو عقل سے

---

[۳۵] "انسانِ کامل" جلد اول صفحہ ۴۸ ـ

[illegible]

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible]

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible]

انسانِ کامل میں واپس آجاتی ہے، اور بغیر انسانِ کامل کے اس کے لئے ایسا کرنا ناممکن تھا کیوں کہ اس کے بغیر نہ تو فطرت ہی کا وجود ہوتا اور نہ روشنی ہی ہوتی جس کے ذریعہ سے خدا اپنے آپ کو دیکھ سکتا۔ وہ روشنی جس کے ذریعہ سے خدا اپنے آپ کو دیکھتا ہے اُس وقت تفریق کی وجہ سے وجود میں آتی ہے خود ہستی مطلق کی ذات میں موجود ہے۔ اس قوت کو اس نے مندرجہ ذیل شعر میں بیان کیا ہے۔

اگر تم یہ کہو گے کہ خدا ایک ہے تو تم صحیح کہتے ہو، لیکن
اگر تم یہ کہو گے کہ وہ دو ہے تو یہ صحیح ہوگا۔
اگر تم یہ کہو گے کہ نہیں وہ تین ہے تو تم صحیح کہتے ہو، کیوں کہ انسان کی صحیح ماہیت یہی تو ہے۔

پس انسان کامل ایک درمیانی کڑی ہے۔ ایک طرف تو وہ اساسی اسماء سے تجلّی حاصل کرتا ہے اور دوسری طرف تمام ربّانی صفات اس میں ظہور کرتی ہیں یہ صفات حسب ذیل ہیں۔

(۱) حیات یا وجود مستقل۔

(۲) علم جو حیات ہی کی ایک صورت ہے۔ اس کو اس نے قرآن کی ایک آیت سے ثابت کیا ہے۔

(۳) ارادہ۔ یہ قوتِ تفرید یا ہستی کا ظہور ہے۔ اس نے اس کی تعریف

سے "انسانِ کامل" جلد اول صث۔

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

پہلو، اسمار و اعراض کا سراغ، خدا کے علم کا معروض۔

(۶) غیر مسموع کو سننے کی قوت۔

(۷) غیر مرئی کو دیکھنے کی قوت۔

(۸) جمال۔ فطرت میں جو شئے بہت ہی کم حسین و جمیل نظر آتی ہے (جمال منعکس) وہ اپنی اصلی ماہیت میں جمال ہی ہے۔ شر محض اضافی ہے، اس کا کوئی حقیقی وجود نہیں۔ گناہ محض ایک اضافی قبح ہے۔

(۹) عظمت و جلال۔

(۱۰) کمال۔ یہ خدا کا ناقابل علم جوہر ہے۔ اور اسی لئے لامتناہی و لامحدود ہے۔

باب ششم

مابعد کا ایرانی تفکر

ایران کے وحشی تا۔تاری حملہ آوروں کے زمانہ میں جن کو کسی مستقل نظام فکر سے کوئی دلچسپی نہ ہو سکتی تھی، تصورات میں کوئی ترقی نہ ہو سکی۔ تصوف مذہب سے متحد ہو کر قدیم تصورات کو منضبط کرنے اور جدید تصورات کو نمو دینے لگا۔ لیکن اصلی فلسفہ کا تا تاریوں کو کوئی ذوق نہ تھا حتیٰ کہ فقہ اسلامی کی ترقی بھی مسدود ہو گئی تھی۔ کیوں کہ تا۔تاریوں کے نزدیک فقہ حنفی عقل انسانی کا منتہائے کمال سمجھا جاتا تھا، اور قانونی تعبیر کی نزاکتیں اُن کے دماغ کے لئے ناگوار تھیں۔ قدیم مذاہب فکر اپنی اصابت کو کھو چکے تھے، اکثر مفکرین نے اپنے وطن کو چھوڑ کر موزون حالات کی تلاش میں دوسرے ممالک کا رُخ کیا۔

سولھویں صدی میں ایرانی ارسطاطالیسیین دستور اصفہانی، ہیربد، میر اور کامران، ہندوستان کی طرف سفر کرتے نظر آتے ہیں، جہاں شہنشاہ اکبر زرتشتیت کی مدد سے خود اپنے لئے اور درباریوں کے لئے، جن پر ایرانیت زیادہ غالب تھی، ایک جدید مذہب کی بنیاد ڈال رہا تھا۔ بہرحال سترہویں صدی تک ایران میں کوئی زبردست مفکر پیدا نہیں ہوا تاوقتیکہ ملا صدرا نے اپنے فلسفیانہ نظام کو اپنی زبردست منطقی قوت کے ساتھ پیش نہیں کیا۔ ملا صدرا کے نزدیک حقیقت تمام اشیاء ہے۔ پھر بھی وہ ان میں سے کوئی شئے نہیں۔ صحیح علم موضوع و معروض کی عینیت پر مشتمل ہے۔ دے گوبی نیان خیال کرتا ہے کہ ملا صدرا کا فلسفہ ابن سینا کے فلسفہ کی تجدید ہے۔ تاہم وہ اس واقعہ کو نظر انداز کر دیتا ہے کہ ملا صدرا کا یہ نظریہ کہ موضوع و معروض میں عینیت ہے ایک آخری قدم ہے جو ایرانی عقل نے مکمل وحدیت کی طرف اٹھایا تھا۔ اس کے سوا ملا صدرا کا فلسفہ ہی ابتدائی بابی مذہب کی مابعد الطبیعیات کا ماخذ ہے۔

لیکن فلاطونیت کا میلان ملا ہادی سہروردی میں زیادہ وضاحت کے ساتھ رونما ہوا ہے، جو اٹھارویں صدی میں گذرے ہیں۔ ان کے ہم وطن ان کو ایرانِ جدید کے ائمہ مفکرین میں جگہ دیتے ہیں۔ ایران کے جدید تفکر کی مثال کے طور پر میں اس مفکرِ اعظم کے خیالات کو اجمالاً پیش کرتا ہوں جو ان کی اسرار الحکم (مطبوعہ ایران) میں مندرج ہیں۔ ان کی فلسفیانہ تعلیم پر ایک سرسری نظر ڈالنے سے

تین اساسی تصورات کا انکشاف ہوگا، جو غیر منفک طور پر بعد اسلامی فلسفۂ ایران سے وابستہ ہو گئے ہیں۔

(۱) وجودِ حقیقی کی وحدت مطلق کا تصوّر جس کو "نور" سے تعبیر کیا گیا ہے۔

(۲) ارتقاء کا تصوّر جو زرتشتیت کے روحِ انسانی کی منزلِ مقصود کے نظریہ میں ضمنی طور پر نظر آتا ہے اور جس کو ایران کے نوفلاطونین اور صوفیانہ مفکرین نے مزید وسعت دی اور اس کو مربوط و منضبط کیا۔

(۳) حقیقتِ مطلق اور غیر حقیقت کے مابین ایک وسیلہ کا تصوّر۔

اس بات کو معلوم کرنا بہت ہی دلچسپ ہے کہ ایرانی ذہن نے نوفلاطونیت کے نظریہ صدور سے کس طرح بتدریج چھٹکارا حاصل کیا اور افلاطون کے فلسفہ کے خالص تصوّر تک کس طرح پہونچا۔ ہسپانیہ کے عرب مسلمانوں نے بھی اسی قسم کے الفاظ کے ذریعہ سے اور اسی وسیلہ (نوفلاطونیت) سے ارسطو کے فلسفہ کا صحیح تصوّر حاصل کیا تھا یہ ایسا واقعہ ہے جس سے ان دونوں نسلوں کی اجتہادِ فکر کی وضاحت ہو جاتی ہے۔ لیوس اپنی سوانحی تاریخ فلسفہ میں کہتا ہے کہ عربوں نے ارسطو کے فلسفہ کا نہایت شوق سے اس لئے مطالعہ کیا کہ افلاطون کا فلسفہ ان تک نہیں پہونچا تھا۔ بہر حال میں اس خیال کی طرف مائل ہوں کہ عربوں کی ذہنیت بالکل عملی تھی اور اسی لئے افلاطون کا فلسفہ اگر وہ صحیح روشنی میں بھی ان کے آگے پیش کیا جاتا تب بھی ان کے مذاق کے خلاف تھا۔

میرا یقین ہے کہ یونانی فلسفہ کے نظامات میں سے صرف نوفلاطونیت ہی اسلامی دُنیا کے آگے اپنی پوری جامعیت کے ساتھ پیش ہوئی تھی، پھر بھی ناقدانہ تحقیق و تفتیش نے عربوں کا رُخ فلاطینوس سے ارسطو کی طرف اور ایرانیوں کا رُخ افلاطون کی طرف پھیر دیا۔ مُلا ہادی کے فلسفہ میں یہ عجیب وغریب طریقہ سے رُو نما ہوا ہے۔ مُلا ہادی کسی صدور کو تسلیم نہیں کرتے بلکہ افلاطونی تصورِ حقیقت کی طرف جاتے ہیں۔ اِس کے سوا اُن کے فلسفہ سے اس بات کی بھی توضیح ہو جاتی ہے کہ جن ملکوں میں علمِ طبعی موجود نہیں یا پڑھا نہیں جاتا۔ وہ بالآخر مذہب میں جذب ہو جاتا ہے اِس طرح ایران میں فلسفیانہ تفکر بھی مذہب میں جذب ہو گیا۔ جوہر کو (یعنی مابعد الطبعی علت جو طبعی علت سے متمائز ہے) جس کے معنی مجموعہ شرائطِ مقدم کے ہیں کسی اور تصورِ علت کی عدم موجودگی میں "شخصی ارادہ" میں متبدل کر دینا چاہیئے۔ اور غالباً اِس کی اصلی وجہ یہی ہے کہ ایرانی نظاماتِ فلسفہ کا تار بالآخر مذہب میں آکر ختم ہوتا ہے۔

اب ہم کو مُلا ہادی کے نظامِ فکر کی طرف متوجہ ہونا چاہیئے۔ ان کی یہ تعلیم ہے کہ عقل کے دو پہلو ہیں۔

(ا) نظری۔ جس کا مطمحِ نظر فلسفہ اور ریاضیات ہے۔ اور

(ب) عملی۔ جس کا مطمحِ نظر معاشیات، سیاسیات وغیرہ ہے۔ فلسفہ صحیح معنوں میں اشیاء کے آغاز و انجام کے علم اور عرفانِ نفس پر مشتمل ہے۔ اس میں خدا کے

ماہرین کا علم بھی داخل ہے جو مذہب کے مماثل ہے۔ اشیاء کے ماخذ و مبدا کو سمجھنے کے لئے مختلف مظاہرِ عالم کی دقیق النظری سے تحلیل کرنی چاہیئے۔ اس قسم کی تحلیل سے یہ منکشف ہوتا ہے کہ اصلی قوتیں تین ہیں[1]:

(۱) حقیقت۔ نور۔

(۲) عکس۔ باطل۔

(۳) غیر حقیقت۔ ظلمت۔

حقیقی قوتِ ظل کے مقابلہ میں مطلق اور واجب الوجود ہے لیکن ظِل اضافی اور ممکن الوجود ہے۔ اپنی ماہیت میں وہ خیرِ مطلق ہے، اور یہ قضیہ کہ وہ خیر ہے بالکل بدیہی ہے۔ ہستیٔ بالقوا کی تمام صورتیں قبل اس کے کہ قوتِ حقیقی ان کو قوت سے فعل میں لے آئے وجود یا عدم دونوں کے تابع رہتی ہیں[2] اور ان کے وجود و عدم کے امکانات بالکل مساوی ہوتے ہیں۔ اس سے یہ نتیجہ لازم آتا ہے کہ قوتِ حقیقی جو وجود بالقوا کو قوت سے فعل میں لے آتی ہے وہ خود عدم نہیں ہو سکتی، کیوں کہ عدم عدم پر عمل کر کے وجود کو پیدا نہیں کر سکتا[3]۔ ملا ہادی اس تصور کی رہنمائی میں کہ قوتِ حقیقی ایک عامل ہے فلاطون کے سکونی تصورِ عالم کی ترمیم کرتے ہیں اور ارسطو کی تقلید میں اس حقیقی قوت کو تمام حرکات کا ایک غیر متحرک ماخذ و منفذ خیال کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ، کائنات کی

---

۱ - اسرار الحکم۔ صفحہ ۶۔ ۲ - اسرار الحکم۔ صفحہ ۷۔ ۳ - اسرار الحکم۔ صفحہ ۸۔

تمام اشیاء کو کمال سے عشق ہے اور وہ اس آخری مقصد کی طرف حرکت کر رہی ہیں۔ مثلاً فلزات نباتات کی طرف، نباتات حیوانات کی طرف، اور حیوانات انسان کی طرف بڑھ رہے ہیں۔ اور دیکھو کہ انسان کس طرح رحم مادر میں ان تمام منازل سے ہو کر گزرتا ہے"[۴] محرک بہ حیثیت ایک محرک کے حرکت کا ماخذ ہے یا مقصد یا یہ دونوں ہے۔ اور ہر صورت میں محرک کو متحرک ہونا چاہیئے ایک غیر متناہی رجعت کی طرف لے جاتا ہے۔ حرکت کو ایک ایسے غیر متحرک محرک پر رک جانا چاہیئے جو تمام حرکات کا ماخذ و مقصد ہے۔ اس کے سوا قوت حقیقی ایک وحدت خالص ہے کیوں کہ اگر تعدد حقائق ہو تو ایک حقیقت دوسری حقیقت کی تحدید کرے گی۔ قوت حقیقی کو بہ حیثیت ایک خالق کے بھی ایک سے زیادہ نہیں تصور کر سکتے، کیوں کہ خالقین کے تعدد سے عوالم کا تعدد لازم آئے گا اور یہ دائروں کی شکل میں ایک دوسرے سے لمس کریں گے۔ اس سے خلا بھی لازم آتا ہے جو محال ہے۔ لہذا حقیقی قوت پر جوہر کی حیثیت سے نظر ڈالیں تو وہ واحد ہی ہے۔ لیکن ایک اور مختلف نقطۂ سے اس میں کثرت و تعدد بھی پایا جاتا ہے۔ یہ حیات، قوت، اور محبت پر مشتمل ہے اگو ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ صفات اس میں بالطبع موجود ہیں۔ بہر حال یہ صفات اور قوت حقیقی ایک دوسرے کی عین ہے۔ وحدت سے مراد ایک ہونا نہیں ہے، اس کی ماہیت "تمام علائق کے اسقاط" ہے

[۴]۔ اسرار الحکم۔ صفحہ ۔

مشتمل کہا ہے۔ صوفیا اور دیگر مفکرین کے برخلاف مُلا ہادی کا یہ دعویٰ ہے اور وہ یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ کثرت و تعدد کا اعتقاد وحدت کے اعتقاد سے متناقض نہیں ہے۔ کیوں کہ "کثرت مرئی" اُسی حقیقت کے اسماء و اعراض کے ظہور کے سوا اور کچھ نہیں۔ یہ اعراض علم ہی کی مختلف صورتیں ہیں، جو حقیقت کی ماہیت کو تشکیل دیتے ہیں۔ بہر حال حقیقت کو اعراض کہنا محض ایک لفظی سہولت ہے، کیوں کہ "حقیقت کی تعریف کرنا گویا اس پر عدد کے مقولہ کو منطبق کرنا ہے" یہ عمل اس قدر مہمل ہے کہ ایک ماورائے علائق ہستی کو دائرہ میں لے آتا ہے۔ کائنات معہ اپنی کثرت و تعدد کے نور حقیقی یا نورِ مطلق کے مختلف اسماء و اعراض کا عکس ہے۔ یہ حقیقت ہی ہے، جو بے نقاب ہوگئی ہے، یا یہ "کن" یا لفظ نور کا ظہور ہے۔ کثرت مرئی ظلمت ہی کی تنویر ہے۔ بہ الفاظ دیگر لاشئی شئے بن جاتی ہے۔ اشیاء ہم کو مختلف اس لئے نظر آتی ہیں کہ ہم ان کو مختلف رنگ کے آئینوں (تصورات) سے دیکھتے ہیں۔ اس سلسلہ میں مُلا ہادی نے مولانا جامی کے اشعار جن کو وہ بہت پسند کرتے ہیں، پیش کئے ہیں۔ مولانا جامی نے افلاطون کے نظریہ تصورات کو بہت ہی خوبصورت شاعرانہ لباس میں پیش کیا ہے۔ ان اشعار کا ترجمہ حسب ذیل ہو سکتا ہے۔

"تصورات، مختلف رنگ کے آئینہ ہیں جن میں خورشید حقیقت اپنے آپ کو

۵ھ۔ اسرار الحکم۔ ص۱۵۱۔

منعکس کرتا ہے۔ اور اِن کا رنگ سرخ، زرد، یا نیلگوں جو کچھ بھی ہوتا ہے اُسی رنگ میں یہ اپنے آپ کو نمایاں کرتا ہے۔

نفسیات میں وہ زیادہ تر ابن سینا کے مقلد ہیں۔ لیکن اِس موضوع پر وہ بالکل جامع اور منضبط طریقہ سے بحث کرتے ہیں۔ اُنہوں نے روح کا اصطفاف حسب ذیل طریقہ سے کیا ہے۔

روح

ارضی — سماوی

ارضی: نباتی — حیوانی — انسانی

قوتیں:-

۱۔ صیانت فرد

۲۔ تکمیل فرد۔

۳۔ توسیع نوع

روحِ حیوانی کی تین قوتیں ہیں:-

۱؎۔ اسرار الحکم۔ ص۶۔

۱۔ حواسِ ظاہری } ادراک
۲۔ حواسِ باطنی }

۳۔ قوتِ حرکت، جس میں (ا) حرکتِ ارادی اور (ب) حرکتِ غیر ارادی بھی شامل ہیں۔ ذائقہ، شامہ، لامسہ، سامعہ، اور باصرہ حواسِ ظاہری ہیں۔ آواز کان کے باہر موجود ہے نہ کہ کان کے اندر جیسا کہ بعض مفکرین کا خیال ہے، کیوں کہ اگر وہ کان کے باہر موجود نہیں ہے تو اُس کی سمت اور فاصلہ کا اِدراک ناممکن ہے۔ سامعہ، اور باصرہ دوسرے حواس سے برتر ہیں۔ اور باصرہ سامعہ سے برتر ہے کیوں کہ:۔

(۱) آنکھ بہت دُور کی چیزوں کا اِدراک کرسکتی ہے۔
(۲) اس کا اِدراک نُور ہے، جو تمام اعراض میں سے بہترین عرض ہے۔
(۳) آنکھ کی ساخت بہ نسبت کان کے زیادہ پیچیدہ اور نازک ہے۔
(۴) بصر کے اِدراکات، ایسی اشیاء ہیں جو واقعی وجود رکھتی ہیں لیکن سامعہ کے ادراکات عدم سے مشابہ ہیں۔

۱۔ حِسّ مشترک۔ یہ نفس کی ایک لوح ہے۔ یہ گویا نفس کا وزیرِ اعظم ہے، جو پانچ جاسوں (حواس ظاہری) کو عالمِ خارجی سے خبریں لانے کے لئے روانہ کرتا ہے۔ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ "یہ سفید شئے شیریں ہے" تو ہم سفیدی اور شیرینی کو حاسۂ بصر اور حاسۂ ذائقہ سے علی الترتیب اِدراک کرتے ہیں، لیکن اس بات

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

کرتی ہے تو اس کو تخیّل، اور جب یہ عقل کی رہنمائی میں عمل کرتا ہے تو اس کو تعقّل کہتے ہیں۔

لیکن اِنسان کو جو چیز حیوان سے متمائز کرتی ہے وہ روح ہے۔ یہ جوہر انسانیت، ایک "وحدت" ہے نہ کہ واحدیت۔ وہ کلّیات کا ادراک بذاتِ خود اور جزئیات کا حواسِ ظاہری و باطنی کے توسط سے کرتی ہے۔ یہ نورِ مطلق کا ایک پرتو ہے اور اِسی کی طرح مختلف صورتوں میں اپنے آپ کو ظاہر کرتی ہے۔ روح اور جسم کے مابین کوئی لزومی رابطہ نہیں ہے۔ اوّل الذّکر (روح) غیر زمانی و غیر مکانی ہے، اِسی لئے غیر متغیر ہے، اور اپنے اندر کثرتِ مرئی کو جانچنے کی قوّت بھی رکھتی ہے۔ خواب کی حالت میں "روح" جسمِ مثالی کو اِستعمال کرتی ہے۔ جو جسمِ طبعی کی طرح عمل کرتا ہے۔ بیداری کی حالت میں وہ عام طبعی جسم سے کام لیتی ہے۔ اِس سے یہ لازم آتا ہے کہ روح اِن دونوں میں سے کسی کی بھی محتاج نہیں، اور ان دونوں کو اپنی مرضی کے مطابق اِستعمال کرتی ہے۔ ملا ہادی فلاطون کے نظریہ کی مختلف صورتوں کا تفصیل کے ساتھ ابطال کرتے ہیں۔ اِن کے نزدیک رُوح غیر فانی ہے اور ملکات کے تدریجی کمال سے وہ اپنے اصلی مکان (نورِ مطلق) کو پہونچ جاتی ہے۔ عقل کی ترقی کے مختلف منازل حسبِ ذیل ہیں:۔

(ا) عقلِ نظری یا عقلِ خالص۔

۱۔ عقل بالقوا ہ

۲۔ بدیہی قضایا کا اِدراک۔
۳۔ عقل بالفعل۔
۴۔ تصوّراتِ کلی کا ادراک۔

(ب) عقلِ عملی۔
۱۔ خارجی صفائی۔
۲۔ باطنی صفائی۔
۳۔ عاداتِ حسنہ کی تشکیل۔
۴۔ اتحاد باللہ۔

پس اِس طرح روح ہستی کے اعلیٰ سے اعلیٰ منازل طے کرتی ہے۔ اور بالآخر نورِ مطلق میں اپنے آپ کو گم کر کے شریک ازلیت ہوجاتی ہے "وہ بذاتِ خود تو معدوم ہے لیکن اپنے رفیق ازلی میں موجود ہے، یہ کس قدر حیرت کی بات ہے کہ وہ وقت واحد میں ہے بھی اور نہیں بھی ہے"۔ لیکن کیا روح اپنا راستہ منتخب کرنے میں آزاد ہے؟ ملا ہادی عقلیین کے اِس خیال پر تنقید کرتے ہیں کہ انسان ایک مستقل خالق شر ہے۔ وہ ان پر "پوشیدہ" "ثنویت" کا الزام لگاتے ہیں۔ ہادی کا خیال ہے کہ ہر شئے کے دو پہلو ہیں "روشن" اور "تاریک"، اشیا نور و ظلمت کے اِتحاد و اِمتزاج کا نتیجہ ہیں۔ خیر روشن پہلو سے پیدا ہوتا ہے اور شر تاریک سے۔ اِسی لئے اِنسان مختار بھی ہے اور مجبور بھی۔

[illegible]

اور "ارادہ"، "محبت" ہے۔ اِس طرح وہ مُلّا صدرا کے عالم و معلوم کی عینیت کے نظریہ سے گذر کر اُس کے اس تصور کی طرف جاتا ہے کہ حقیقت الارادہ اور محبت ہے۔ محبت اولیٰ، جس کو وہ حقیقت کی ماہیت سمجھتا ہے، ظہورِ عالم کی علت ہے۔ اور یہ محبت ہی کی توسیع ذات کے سوا اور کچھ نہیں۔ اس کے نزدیک لفظ تخلیق سے مراد عدم محض سے خلق کرنے کے نہیں۔ کیوں کہ شیخیوں کا بھی یہی دعویٰ ہے کہ خالق کا لفظ صرف خدا ہی سے مخصوص نہیں ہے۔ قرآن کی اس آیت سے، فَتَبَارَكَ اللّٰهُ اَحْسَنُ الْخَالِقِيْنَ ہ یہ لازم آتا ہے کہ خدا کے سوا اور بھی ہستیاں ہیں جو اپنے آپ کو ظہور پذیر کرتی ہیں۔

علی محمد باب کے قتل کے بعد اس کے خاص تلامذہ کی جماعت میں سے جس کو "وحدتِ اول" کہا جاتا ہے ایک شخص بہاء اللہ اس مذہب کی اشاعت کرنے لگا اور اس نے یہ دعویٰ کیا کہ وہ خود وہی امامِ غائب ہے جس کے ظہور کے متعلق باب نے پیشگوئی کی تھی۔ اس نے اپنے اُستاد کے نظریہ کو سریت سے پاک کر کے زیادہ مکمل و منضبط صورت میں پیش کیا۔ اس کے نزدیک حقیقتِ مطلق کوئی شخص نہیں، یہ ایک ازلی ذی حیات جوہر ہے جس پر صداقت و محبت کی صفات کو اس لئے منطبق کرتے ہیں کہ یہی وہ اعلیٰ ترین تصورات ہیں جن کا ہم کو علم ہے۔ یہ ذی حیات جوہر اپنے آپ کو کائنات کے ذریعہ سے رُونما کرتا ہے تاکہ وہ اپنے اندر مراکزِ شعور پیدا کر سکے۔ بقول ڈاکٹر

میگٹ ٹیگرٹ کے یہ ہیگل کی ہستی مطلق ہی کی ایک مزید تحدید ہے۔ ان غیر منفصل و بسیط مراکز شعور میں خود نور مطلق کی ایک شعاع پوشیدہ ہے۔ اور روح کی تکمیل اس بات پر منحصر ہے کہ وہ قوت تجرید (یعنی مادہ مع اپنے جذبی و عقلی امکانات کے) کے توسط سے محبت ازلی کی شعاع کو جو شعور سے متحد ہو کر روپوش ہو گئی ہے، بتدریج قوت سے فعل میں لے آئے۔ لہٰذا انسان کی ماہیت عقل یا شعور نہیں بلکہ یہی شعاع محبت ہے جو تمام شریفانہ اور غیر خود غرضانہ افعال کے محرکات کا منفذ ہے۔ ملا صدرا کے اس نظریہ کا اثر یہاں بدیہی طور پر نمایاں ہے کہ تخیل غیر جسمی و مجرد ہے عقل جس کا درجہ منازل ارتقا میں تخیل سے بھی بلند ہے۔ حیات کی تمام صورتوں میں ایک روحانی جزو ایسا بھی ہے جو غیر فانی ہے، یہ گویا محبت ازلی کی ایک شعاع ہے جو شعور ذات یا عقل سے کوئی لزومی رابطہ نہیں رکھتی، اور جسم کے فنا ہو جانے کے بعد بھی باقی رہتی ہے۔ بدھ کے نزدیک نجات اُس وقت حاصل ہو سکتی ہے جب کہ خواہشات کو مٹا کر سالمات نفس کو بھوکا مارا جائے لیکن بہاء اللہ کے نزدیک نجات اُس جوہر محبت کے انکشاف پر مبنی ہے جو خود سالمات شعور میں پوشیدہ ہے[۵]۔ بہرحال دونوں اس بات پر متفق ہیں کہ مرنے کے بعد انسان کے افکار اور سیرتیں ایک روحانی دنیا میں اسی قبیل کی قوت کے تحت برقرار رہتی ہیں۔ اور روح وہاں اس موقع کی منتظر رہتی ہے

۵ دیکھو فلپ کی "عباس آفندی"، باب "فلسفہ و نفسیات"

[illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible]

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible]

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible] [illegible]

کے اساسی مسئلہ میں کوئی تغیر نہیں ہوا۔ قبل اسلامی ایرانی مفکرین کا نقطۂ نظر بالکل خارجی تھا اسی لئے اُن کی عقلی جدوجہد کے نتائج کم و بیش مادی نوعیت کے تھے۔ تاہم قبل اسلامی مفکرین نے صاف طور پر اس بات کا ادراک کر لیا تھا کہ کائنات کی اصل کو متحرک خیال کرنا چاہیئے۔ زرتشت کے نزدیک دونوں ابتدائی ارواح "فاعل" ہیں "مانی" کے خیال میں قوتِ نور منفعل ہے۔ اور قوت ظلمت جنگجو ہے لیکن انہوں نے اُن مختلف عناصر کی جن سے کائنات تشکیل پاتی ہے جو تحلیل کی ہے وہ مضحکہ خیز طور پر کمزور ہے۔ ان کے تصورِ عالم کا سکونی پہلو بہت ہی ناقص ہے۔ لہذا ان کے نظام میں وہ کمزوریاں پائی جاتی ہیں۔

(۱) عریاں ثنویت۔ (۲) فقدانِ تحلیل۔

پہلی کمزوری کو اسلام نے دور کر دیا اور دوسری کمزوری یونانی فلسفہ کی اشاعت سے دفع ہو گئی۔ بہر صورت اسلام کی آمد اور یونانی فلسفہ کے مطالعہ سے ایرانیوں کے میلانِ وحدیت میں مزاحمت پیدا ہو گئی۔ لیکن ان دو قوتوں نے اُس خارجی نقطۂ نظر کو بدل دیا جو ابتدائی مفکرین کی امتیازی خصوصیت تھی، اور باطنیت کو گہری نیند سے بیدار کر دیا جو بالآخر بعض صوفیانہ مکاتب کی وحدت الوجود میں آکر اپنے منتہائے کمال کو پہونچ گئی۔ الفارابی نے مادہ کو روح کے ایک مخلوط ادراک میں تحویل کر کے خدا اور انسان کی ثنویت سے چھٹکارا پانے کی کوشش کی اشاعرہ نے ثنویت کو بالکل مسترد کر دیا اور وہ ایک کمل تصوریت کے

علم بردار بن گئے۔ ارسطو کے مقلدین نے اپنے اُستاد کے مادۂ اولیٰ کے نظریہ کو ہاتھ سے جانے نہ دیا۔ صوفیا عالم مادی کو محض ایک التباس سمجھتے تھے یا یہ خیال کرتے تھے کہ خدا کو اپنی ذات کا علم حاصل کرنے کے لئے ایک ماسوا کی ضرورت تھی۔ بلا خوف تردید یہ کہا جا سکتا ہے۔ کہ اشاعرہ کی تصوریت نے ایرانی ذہن کو خدا اور مادہ کی بدیسی ثنویت سے چھٹکارا دلا یا اور وہ نئے فلسفیانہ خیالات سے اپنے آپ کو مستحکم کر کے نور و ظلمت کی قدیم ثنویت کی طرف لوٹ گیا۔ شیخ الاشراق نے قبل اسلامی مفکرین کے خارجی نقطۂ نظر کو اپنے قریبی پیشروں کے باطنی نقطۂ نظر سے متحد کر کے زرتشت کی ثنویت کو زیادہ فلسفیانہ اور روحانی صورت میں پیش کیا۔ اس کے نظام میں موضوع و معروض یا باطن و خارج دونوں کو جگہ دی گئی ہے۔ لیکن ان تمام توحیدی نظامات فکر کو واحد محمدؐ کی کثرتیت سے دوچار ہونا پڑا۔ جس کی تعلیم یہ تھی کہ حقیقت ایک نہیں بلکہ ایک سے زیادہ ہے، یعنی ذی حیات ابتدائی اکائیاں مختلف طریقوں سے متحد ہوتی ہیں اور اعلیٰ سے اعلیٰ صورتوں میں سے گذر کر کمال کی طرف بتدریج بڑھتی ہیں۔ بہر حال واحد محمدؐ کا ردعمل ایک بالکل عارضی اور وقتی واقعہ تھا۔ مابعد کے صوفیا اور فلاسفہ نے نوفلاطونی نظریۂ صدور کو بدل دیا یا ترک کر دیا تھا۔ مابعد کے مفکرین میں ہم دیکھتے ہیں کہ نوفلاطونیت سے حقیقی فلاطونیت کی طرف جو حرکت شروع ہوتی تھی اُس کو ملا ہادی کے فلسفہ نے تکمیل تک پہونچا دیا تھا۔

لیکن خالص تفکر اور خواب آور تصوّف کے راستہ میں بابی مذہب بُری طرح حائل ہو گیا۔ یہ مذہب ظلم و تعدد کی پروا نہ کر کے تمام فلسفیانہ اور مذہبی مسلمات کو متحد کرتا اور روح میں اشیاء کی ٹھوس حقیقت کا شعور پیدا کر دیتا ہے۔ اگرچہ اس کی نوعیت بہت ہی جامع اور ہمہ گیر تھی اور حُبِ وطن سے معرّا بھی تھی پھر بھی اس کا ایرانی ذہن پر گہرا اثر پڑا۔ بابی مذہب کی غیر صوفیانہ اور عملی نوعیت ایران کی جدید سیاسی اصلاح کی علّتِ بعیدہ قرار دی جاسکتی ہے۔

تمت

([illegible])

[illegible]

نظم

سپاس جناب امیرؑ

اور

دوسری نظمیں

علامۂ سر اقبال کی غیر مطبوعہ نظموں کا مجموعہ، قیمت (۸/)

ختم نبوت اور قادیانیت

علامۂ سر اقبال کا ایک مقالہ

مترجمہ مولوی میر حسن الدین صاحب بی اے۔ ال ال بی (عثمانیہ)

قیمت (۶/)

اقبال

سفر حیدر آباد (دکن) اور سر اقبال کے تاثرات ۱۹۱۰ء میں

حیدر آباد سے متعلق ایک تاریخی یادگار علامۂ موصوف کی دو تحریریں اور نظمیں

قیمت (۴/)

ملنے کا پتہ

انجمن اشاعت اردو چار مینار حیدر آباد دکن